الدكتور عبد الأمير الأعسم





الفيلسوف نصير الدين الطوسي

مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي

دار الأندلس

الفيلسوف نصير الدين الطوسي

الدكتور عبد الأمير الأعسم
أستاذ الفلسفة الاسلامية المساعد
بجامعة بغداد

الفيلسوف نصير الدين الطوسي

مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الاسلامي

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى ،بيروت ١٩٧٥ م .

الطبعة الثانية (مزيدة ومنقحة) ،بيروت ١٩٨٠ م .

إلى
إبنيَّ مُهَنَّد وطَريف ،
وإبنتيَّ ميّ وأروى ،
في ذكرى عام ٍ حافل ٍ غريب في أحضان عروسة البحر الأحمر !

ع . أ .

أعدَّ المؤلِّف هذا الكتاب

لمناسبة مرور الذكرى السبعمائة على وفاة الفيلسوف

نصير الدين الطوسي في ٢٦ أيار [مايو] ١٩٧٤ ،

[١٢٧٤ – ١٩٧٤]

تصدير

مرّتْ الذكرى السبعمائة على وفاة الفيلسوف نصير الدين الطوسي في ٢٦ أيّار [مايو] ١٩٧٤ ، فأعادتْ الى ذهني نشر الدراسة التي كتبتها عنه منذ عهد بعيد ، وأنا في بغداد ؛ ونقّحتها وأنا في انكلترا ؛ ثمّ عدتُ اليها وأنا في جدة ؛ فوجدتها تستحق الإعداد للنشر .

والكتاب ، برمته ، دراسة جادّة في نصير الدين ، ويسهم إسهاماً فعالاً في التنبيه على مواطن الأصالة في مباحثه ، وعلى ما فات الباحثين بَحْثُهُ فيه . فهناك أكثر من إشارة الى نقاط تستحق التحقيق والدرس فيه ، ألمحنا إليها ، وبيّنا أهميتها ، وحاولنا إيضاح تقصير الدراسات المعاصرة فيها على العموم ، وفي الطوسي شخصياً على الخصوص . والطوسي ، ليس بعد هذا ، بالشخصية الطارئة في تاريخنا ؛ انه بارقة مرّت بفكرنا ، وفلسفتنا ، وعلومنا ، هي بحاجة الى عناية الأكاديميين في جامعاتنا العربية ، بعد أن أغفل قيمتها الأساسية الأساتذة المستشرقون .

لقد قسّمت الكتاب الى ثمانية فصول ؛ بيّنت في الأوّل المصادر الأساسية التي يجب أن تُعتمد في دراسته ؛ وفي الفصل الثاني والفصل الثالث ، قدمتُ دراسة تاريخية موضوعية ، خالية من التعصّب ، أملتها عليّ قناعتي بنشاط النصير في حياته . أمّا في الفصل الرابع ، فقد حاولت أن ؟ ألقي بعض الأضواء على شخصيته ، بشقّيها الواقعي والأسطوري . وحتى ندرك قيمة الطوسي الإجمالية ، استعرضتُ بشكل مقارن وبما صحّ لدي من عنوانات مؤلفاته في الفصل الخامس . وتليه ثلاثة فصول ، أفردتُ في السادس منها بحثاً في مكانته العلمية ؛

وفي السابع استقصاءً لمواقف فلسفية عامة في مؤلفاته في الأخلاق والتربية والتصوف ؛ وفي الثامن ، والأخير ، كشفاً عن قيمته الفلسفية ـ الكلامية في الفلسفة السينوية ، وفي بنائه وتأسيسه للفلسفة البحتة في علم الكلام الإسلامي لأول مرة في الإسلام .

واستكمالاً لجملة من الفوائد المرجوّة من هذه الطبعة للكتاب ، أضفتُ إليه عدداً لا يستهان به من المعلومات ، ووثّقتُ كثيراً من نصوصه ، كما الحقتُ به نصاً تاريخياً يتصل بموقف الطوسي من هولاكو السفاح .

وبعد ؛ فإن ما نجده في كتابنا ، حتّى وفي طبعته الجديدة ، ليس هو كل ما يجب أن يُقال في الطوسي وفلسفته ؛ فلا يزال المدخل إلى دراسته وبحث فلسفته ينفتح على كلّ دارس ومتخصص .

ولقد أعان المؤلّف جملة من الأساتذة والزملاء ؛ فلهم جميعاً كل تحية قلبية ومودة وتقدير ، حيثما سعوا لإكمال اعداد الكتاب بطبعته الأولى ، أوما نبّهوا اليه في طبعته الثانية هذه ؛ فالكتاب ما انفكّ يسدّ فراغاً واضحاً في المكتبة العربية .

ومن الوفاء أن أذكر بالحمد والثناء الآنسة سميرة حسين عاصي وصديقي الأستاذ احمد عاصي على ما يبذلانه من جهود كريمة في طبع كتبي في دار الأندلس ؛ حفظهما الله ، وشدّ من عزيمتهما في نشر الكتاب العربي .

بغداد ٢٤ كانون الثاني ، ١٩٨٠ **دكتور عبدالأمير الأعسم**

١

مدخل ببليوغرافي لدراسة الطوسي

تمهيد

انّ كتابه سيرة تاريخية مفصّلة عن رجل خطير الشأن ، كنصير الدين الطوسي ، في الدين ، والعلم ، والسياسة ، والفلسفة ، أمر محفوف بالصعوبات ؛ ومن أبرزها ضرورة الاطلاع على المصادر بشقيْها العربي والفارسي . فالرجل يحسبه العرب من تراثهم الإسلامي العام ؛ ويحاول الفرس ، اليوم ، أن يدرجوه في قائمة تراثهم الايراني الخاص !

وأنا ، هنا ، أسوق أهم المصادر التي رجعتُ اليها ، مرتّبةً بحسب الشقين العربي والايراني ؛ وكل مجموعة مرتبة بحسب الحروف الأبجدية ؛ كما نقتضب بالإشارة اليها مفصّلاً أثناء البحث ؛ وسنكتفي ، آنئذ ، بالتلميح الى رموزها الموضوعة في مطلع كل مصدر ، [بين معقوفتين] .

المصادر العربية

تحدث عن نصير الدين أغلب المؤرخين الذي تعرضوا للحديث عن فتح هولاكو لبغداد ؛ ومنهم من أفرد له ترجمة خاصة ؛ وآخرون اكتفوا بالإشارة اليه عند الحاجة اليها . ففي المصادر المطبوعة نجد مادة خصبة في الحديث عنه ، سياسياً ومفكراً .

١ ـ [ابن شاكر] الكتبي ، فوات الوفيات ، ط . القاهرة ١٩٥٣ ، ٢ / ١٤٢ .

٢ ـ [ابن العبري] ، تاريخ مختصر الدول ، ط . بيروت ١٨٩٠ ، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٣ ، ٥٠٥ ـ ٥٠٦ .

٣ - [ابن العماد] ، شذرات الذهب ، ط . مصر ١٣٥٠ / ١٩٣١ ، ٥ / ٣٣٩ .

٤ - [ابن الفوطي] ، الحوادث الجامعة ، ط . بغداد ١٣٥١ / ١٩٣٢ ، ص ٣٤١ ، ٣٥٠ ، ٣٧٥ ، ٣٨٠ ، ٤٥٦ .

٥ - [ابن قيم] الجوزية ، إغاثة اللهفان ، ط . مصر ١٣٥٨ / ١٩٣٩ ، ٢ / ٢٦٧ .

٦ - [ابن كثير] ، البداية والنهاية ، ط . مصر ١٣٥١ - ٨ / ١٩٢٩ - ٣٢ ، ١٣ / ٢٠١ ، ٢١٥ ، ٢٤٢ ، ٢٦٧ .

٧ - [ابن الوردي] ، تتمّة المختصر في أخبار البشر (لأبي الفداء) ، ط . القاهرة ١٢٨٥ / ١٨٦٨ ، ٢ / ٢٢٣ .

٨ - [ابن أبي جمهور] الاحسائي ، المجلي ، ط . طهران ١٣٢٤ / ١٩٠٦ ، ص ٥٥٦ .

٩ - [البحراني] يوسف ، لؤلؤة البحرين ، ط . طهران ١٢٦٣ / ١٨٥٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ (وانظر ، أيضاً ، ط . النجف ١٣٨٦ / ١٩٦٦ ، ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ - ٢٥٢)[١] .

١٠ - [الجزائري] ، نعمة الله ، الأنوار النعمانية ، ط . ايران ١٢٨٠ / ١٨٦٣ ، ٢ / ٣٥ .

١١ - [الحائري] ، منتهى المقال ، ط . طهران ١٣٠٢ / ١٨٨٥ ، ص ٧٥ ، ١٠٥ .

١٢ - [الخوانساري] ، روضات الجنّات ، ط . طهران ١٣٠٧ / ١٨٩٠ ، ص ١٧٤ ، ٢٢٧ ، ٣٦١ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ - ٦١١ .

١٣ - [الكنتوري] ، كشف الحجب ، ط . كلكتا ١٣٢٠ / ١٩٠٢ ، ص ٦٧ ، ١٥١ ، ٣٤٤ ، ٥٦١ .

---

(١) قارن ، ط . بومبي ، ص ٢٢٠ - ٢٢٤ ؛ ولم أستطع الاطلاع على هذه الطبعة .

١٤ ـ [المجلسي] ، محمد باقر ، بحار الأنوار ، ط . طهران ١٣٠٢ / ١٨٨٤ ، كتاب الاجازات ، ص ١٦ .

١٥ ـ [المحبّي] ، خلاصة الأثر ، ط . مصر ١٢٨٤ / ١٨٦٧ ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

١٦ ـ [النّـوري] ، مستـدرك الوسائـل ، ط . طهـران ١٣٢١ / ١٩٠٣ ، ٣ / ٦٤٥ .

ومن المخطوطات العربية التي رجعنا اليها أيضاً :

١ ـ [الآملي] ، جامع الأسرار ، مخطوط المكتب الهندي بلنـدن ، برقـم 1349 Arberry ، ورقة ١٠٨ ب ، ١٠٩ أ .

٢ ـ [ابن عبد الصمد] حسين ، رسالة في معرفة مشايخ الشيعة ، مخطوط مكتبة كاشف الغطاء بالنجف ، ٧٥٩ (أنساب وتاريخ) ، ورقة ٣ .

٣ ـ [الأفندي] ، عبد الله ، رياض العلماء ، مخطوط مكتبة المشكاة بطهـران برقم ٩٩٣ ، مواضع متعددة .

٤ ـ [ميرزا مخدوم] ، النواقض لبنيان الروافض ، مخطـوط المتحف البريطانـي بلندن ، برقم Or. 7991 ، ورقة ١٢٤ ب ، ١٢٥ أ .

ولقـد تحـدث عن النصـير مجموعـة من المحدثـين ؛ أبرزهـم الشيخ [أغابزرك] الطهراني في كتابه الكبير « الذريعة الى تصانيف الشيعة » في مواضع متعددة[٢] ؛ كما خصّص له السيد محسن [الأمين] فصـلاً في كتابـه المشهـور « أعيان الشيعة » (ط . بيروت ١٣٧٩ / ١٩٥٩ ، ٤٦ / ٤ ـ ١٨) ؛ وكما ترجم له الشيخ عباس [القمي] في كتابـه « الكنـى والألقـاب » (ط . صيدا ١٣٥٨ / ١٩٣٩ ، ٣ / ١٥٣ ، ٢٠٨ ـ ٢١٠) . وهؤلاء انما يتحدثون عنه باعتباره فيلسوفاً

---

(٢) انظر الذريعة ، ط . النجف ـ طهران ، ١٣٥٥ ـ ٨٤ / ١٩٣٦ ـ ٦٥ ، ١ / ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٤ ؛ ٢ / ٤٢٣ ؛ ٣ / ٣٥٢ ـ ٣٥٥ ؛ ٤ / ٥٠ ، ١٢٢ ، ٢٧٧ ؛ ٥ / ٤١ ، ٨٠ ـ ٨٣ ؛ ٦ / ٣١ ـ ٣٢ .

شيعياً (= اثنا عشري المذهب) ؛ انظر في هذا الشيخ عبد الله [نعمة] ، فلاسفة الشيعة ، ط . بيروت (بلا تاريخ) ، ص ٤٧٢ - ٥٠٣ .

كما تحدث عنه الاستاذ عارف تامر [أربع رسائل اسماعيلية) ، (ط . سوريا ١٩٥٢) ، ص ٢٣ ، ١٠١ ، بحسبانه اسماعيلي العقيدة والمذهب .

أمّا الدكتور كامل مصطفى الشيبي ، فقد قدم آراء متعددة في النصير، تناثرت في كتابه « [الفكر الشيعي] والنزعات الصوفية » ، ط . بغداد ١٩٦٦ . [انظر الكتاب المذكور ، ص ٥٤١ ب من أسفل] . كما أن للاستاذ المرحوم عباس [العزّاوي] رأي محقّقٍ في النصير من الناحية السياسية (انظر كتابه : تاريخ العراق بين احتلالين ، ط . بغداد ١٩٣٥ ، ١ / ٢٨ ، ٢٧٨ ؛ والملحق ص ٢٤ ، ٢٥) .

أمّا الناحية العلمية في منهج النصير ، فقد تحدث عنها قدري حافظ [طوقان] في كتابه الممتاز « تراث العرب العلمي » [= ط . أولى] ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٥٦ ، والصفحات التالية ؛ والظاهر أنّ طوقان كان معجباً به أشد الاعجاب .

ولعله من المفيد ، أيضاً ، الإشارة ، هنا ، الى الاستاذ خير الدين [الزركلي] ، في كتابه « الأعلام » ؛ ط . القاهرة ١٩٥٦ ، ٧ / ٢٥٧ - ٢٥٨ .

المصادر الفارسية

الايرانيون ، هكذا يبدون دائماً ، يهتمون بالمفكرين الإسلاميين البارزين ، فيحسبونهم وقفاً عليهم ، وإرثاً خاصاً بهم ؛ وهكذا كان شأنهم مع نصير الدين الطوسي ، حيث احتفلوا بمرور سبعة قرون على وفاته [وفق التقويم الهجري] التي حلت ذكراها سنة ١٣٧٢ هـ [= ١٩٥٤] ، فلم يتهيأوا للمهرجان إلاّ في ٢٦ أيار الى ٢ حزيران ١٩٥٦ [= ١٣٧٥ هـ] في جوٍّ عاصف بالروح الفارسية ! ومهما قيل في نزعة النصير السياسية ، يبقى الرجل إرثاً عاماً للحضارة العربية ، شأنه في هذا الشأن الكثير من أعلام الفكر الذين ولدوا في ايران وغذّوا

الحضارة العربية . فلا أحسبنّ أحداً رآهم من زاوية العنصر بحسبانهم ايرانيين ، دون اعتبار لانتماء فكرهم الخالص للعربية ؛ ولعل مهرجان ابن سينا في بغداد (سنة ١٩٥٠) ؛ ومهرجان دمشق في ذكرى الغزّالي (سنة ١٩٦١) ، والمهرجان المقترح عقده في بغداد (خريف ١٩٧٥) في ذكرى الفارابـي ، وغيرها ، دلائل تشير الى اعتبارات حضارية وليست عنصرية على الاطلاق .

ونحن ، وفق الاعتبار الأخير ، عندما نبحث في النصير ، ونحسبه ، مهما تعدّدت الآراء فيه وفي مؤلفاته وأنّه كتب بالفارسية ، وبلا تردد ، عطاءً حضارياً ممتازاً في تراثنا الإسلامي . ومن الشيق ، بعد هذا ، أن نستعرض المصادر الفارسية التي تُحدثنا عنه ، بصورته الثانية .

١ ـ[أبرو] ، حافظ ، ذيل جامع التواريخ ، ط . طهران ١٣٥٣ / ١٩٢٩ ، ص ٥٢ .

٢ ـ[الأردستاني] ، محفل الأوصياء ، مخطوط المكتب الهندي بلندن ، برقم Ethe. 645 ، ورقة ٣٣١ ب .

٣ ـ[التستري] ، نور الله ، مجالس المؤمنين ، ط . ايران ١٣٢٠ / ١٩٠٢ ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠[٣] .

٤ ـ[التنكابني] ، قصص العلماء ، ط . طهران ١٣٣٠ / ١٩١٢ ، ص ٢٩٨ .

٥ ـ[خدابخش] ، مولوي ، محبوب الألباب ، ط . حيدر أباد ١٣١٤ / ١٨٩٦ ، ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

٦ ـ[مستوفي] ، حمد الله ، تاريخ كُزيدة ، ط . طهران ١٩١٠ ، ص ٨١١ .

٧ ـ[معصوم] ، علي ، طرائق الحقائق ، ط . ايران ١٣١٩ / ١٩٠١ ، ١ / ١٢٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ .

٨ ـ[هدايت] ، رضاقلي ، رياض العارفين ، ط . طهران ١٣٠٥ / ١٨٨٨ ؛ ٤٠٤ .

---

(٣) وفي مكتبة جامعة كمبردج نسخة مخطوطة لهذا الكتاب برقم(12) Or. 1020 .

٩ - [يميني] ، البكتاشي ، فضيلت نامة ، مخطوط مكتبة كمبردج ، برقم Browne E. 16 ، ورقة ١٠٢ ب ، ١٠٤ ب ، ١٠٧ ب .

وإلى جانب هذه المصادر ، نجد أنفسنا محتاجين لآراء المحدثين من الفرس في النصير ؛ وها هي ذي :

١٠ - أمشة اي ، الدكتور ، [بيوكرافي] خواجه نصير دين طوسي ؛ منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٦ .

١١ - ذبيح الله صفا ، (تحرير) ، [يادنامهء] خواجه نصير الدين طوسي ، ط . طهران ١٩٥٧ .

١٢ - [رضوي] ، مدرّس ، أحوال وآثار خواجه نصير الدين طوسي ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٢٨٢ .

١٣ - روان بخش ، كاظم ، [زندكاني] وشخصيّت خواجه نصير الدين طوسي ؛ طهران ١٩٥٠ .

مراجع أخرى

وفيما يتصل بمؤلفات النصير ، المطبوعة منها والمخطوطة ، يرجع الى المراجع الفهرسية التالية :

١ - [تذكرة] نوادر المخطوطات العربية ، ط . حيدر أباد ١٣٥٠ / ١٩٣٠ ، ص ١٦١ ، ١٦٢ - ١٦٤ .

٢ - [الفهرس التمهيدي] ، لمعهد المخطوطات العربية (التابع لجامعة الدول في القاهرة) ، ص ٤٧٢ ، ٤٨٧ ، ٥١٦ .

٣ - فهرست [جامعة طهران] ، ٣ / ٥٦٣ ، ١٠٨٨ ، ٢٣٢٥ .

٤ - فهرست [خزانة طوس] ، ١ / ٥٩ ، ٦٥ ؛ ٤ / ١٤ ، ٢١٤ .

٥ ـ [فهرست المخطوطات] ، العربية بدار الكتب (المصرية) ، من وضع فؤاد السيد ، القاهــرة ١٩٥٤ ، ١ /٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

٦ ـ [معجم المطبوعات] العـربية والمعرّبـة ، من وضـع سركيس ، ط . مصر ١٣٤٦ / ١٩٢٨ ، ١٢٥٠ـ١٢٥٢ .

٧ ـ نشرة دار الكتب المصرية ؛ ١ / ٥١ .

وبخصوص المجلاّت ، هناك عدد كبـير منهـا نجـد فيه مادة شيقـة عن النصير ؛ غير أني أرجع الى الدوريات التالية :

١ ـ مجلة [سومـر] ، بغـداد ، ١٣ / ١ ـ ٢ / ص ١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٧٦ .

٢ ـ مجلة [العرفان] ، صيدا ، ٤٧ / ٤ / ص ٣٣٠ ، ٣٣١ـ٣٣٥ .

٣ ـ مجلة [معهد المخطوطات] العربية ، القاهرة ، ٣ / ٢ / ص ٢٦٧ـ ٢٨٤ .

ولقد كانت أبحاث الدوائر الاستشراقية في نصير الـدين الطـوسي قليلـة ، قياساً بالفلاسفة الآخرين[٤] . ومن تلك الأبحاث ما كتبه مستشرقون مقتدرون

---

(٤) بخصوص ببليوغرافيا للطوسي في المراجع الأوروبية ، أنظر :

de Menasce, P.J., *Arabishe Philosophie*, (Bibliographische Einführungen in des Studien der Philosophie: Herausgegen von I.M. Bochenski, Nr. 6), Berlin 1948, pp. 12 (nr 5.52), 45 (nr. 14.61).

وراجع :

Person, J.D., *Index Islamicus*, Cambridge 1961, pp. 166 (nos. 5197-5204), 168 (no. 5254), 172 (no. 5380), 173 (no.5390); *Supplement II*, Cambridge 1967, p. 52 (no. 1490).

وقارن :

Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, London 1964, pp. 197-199; cf. index p. 262b.

فيما يتصل بالنواحي المختلفة لانجازات الطوسي ، مثل هورتن[٥] ، وفيدمان[٦] ، وستيفنسن[٧] ، وثير[٨] ، وروسكا[٩] ، ومينوفي ومينورسكي[١٠] ، ووريل[١١] ، وميكل[١٢] ، وونتر وعرفات[١٣] ، وبويل[١٤] ، وأخيراً ويكنز[١٥] . ولعلّ كتاب بروكلمان[١٦] وذيله[١٧] ، اضافة الى مقالة ستروتمان وروسكا عن الطوسي في

---

(٥) Horten, Max, *Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi,* Bonn 1910; *do., Die Spekulative und positive Thelogie im Islam nach Razi und Tusi mit einem Anhang: Verzeichnis Philosophischer Termini im Arabischen,* Leipzig 1912.

(٦) Wiedemann, E., Uber optische Tauschungen nach Fahr al *Dîn* al Râzi und Nasir al Dîn al Tûsî; in: *Sitzungsberichte der Physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangenu* XLV (1913), pp. 154-167; *do.,* Zu der Redaktion von Euklids Elementen durch Nasîr al Dîn al Tûsî; in: *S.P.M.S.E.,* LVIII-LIX (1926-1927), pp. 228-236, pp. 363-379., *etc.*

(٧) انظر ، بعد ، كتابنا ص ١٠٠ .

(٨) Thaer, C., Die Euklid-Uberlieferung durch at-Tûsî; in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik,* Abtteilung B., Studien 3 (1936), pp. 116-121.

(٩) Ruska, J., *Eilhard Wiedemann: Nasîr al Dîn al Tûsî... etc.,* in: *S.P.M.S.E.,* LX (1928), pp. 289-316.

(١٠) انظر ، بعد ، كتابنا ص ٤٣ .

(١١) انظر ، بعد ، ص ١٠١ .

(١٢) Michel, H., L'astrolabe linéaire d'al-Tûsı; in: *Ciel. et terre,* LIX (1943), pp. 101-107.

(١٣) Winter, J.J. and Arafat, W., Astatement on optical reflection and «refraction» attributed to Nasîr ud-Dîn at-Tûsî; in: *Isis,* XLII (1951), pp. 138-142.

(١٤) Boyle, J.A., The Longer introduction to the «Zîj-i-Ilkhânî» of Nasîr ad-Dîn Tûsî; in: Journal *of Semitic Studies,* VIII(1963), pp. 244-254.

(١٥) Wickens, G.M., *Nasîr al-Dîn Tûsî: The Nasiran Ethics,* London 1964.

(١٦) Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur,* I, (ed. Wiemar 1890), pp. 508-518; (ed. Leiden 1943), pp. 670-676.

(١٧) *G.A.L., Supplementbände,* Leiden 1938, I, pp. 924-933.

الموسوعة الاسلامية[١٨] ، وما كتبه سارتون عنه في مقدمته المشهورة[١٩] ، من أهم المراجع العامّة في دراسة الطوسي واعادة تقـويم مكانتـه في الحـركة الفلسـفية ـ العلمية بعد ابن رشد .

أمّا كتب وابحاث الباحثين الآخرين ، المتصلـة بالطـوسي ، فهـي كثـيرة ، ولكنها ليست على درجة واحدة من القيمـة . ومـن تلك المراجـع ذات القيمـة الخاصة ، كتب تومسون ، وليكلر ، وسوتير ، ونللينو ، وماسينيون ، وبراون ، وزيلمان ، وبليسنر ، وميلي ، وهونكه ، وروزنثال ، وأخيرا محسـن مهـدي ؛ فلقد رجعنا اليها في مطـاوي الكتـاب[٢٠] ، فكان لهـا دورهـا الممتـاز في توثيق معلوماتنا .

وإلى جانب كل هذه المراجع ، سيجد الباحث المستزيد عشرات من الكتب والأبحاث والدراسات ، التي تقدّم معلومات طريفة ومهمة بخصوص الكشف عن جوانب تستحـق الاهتمام في الطـوسي ، خلال الصفحـات التـالية من هذا الكتاب .

---

(١٨) Strothmann, R. and *Ruska*, J., art. Tūsī; in: *Encyclopaedia of Islam,* (lst. ed.), IV, pp. 980-982.

(١٩) Sarton. G., *Introduction to the History of Science,* Baltimore 1927-48, II, pp. 1001-1013.

(٢٠) قارن فهرس الأعلام ، في آخر الكتاب ، وقارن الإشارات بمواضعها من النص .

٢

السيرة الأولى[١]

النشأة والدراسة والتأليف الإسماعيلي

١ ـ النصير

هو محمد بن محمد بن الحسن ؛ يُكنّى بأبي جعفر ؛ وشهرته الطوسي ، نسبةً الى طوس ، المدينة المشهورة ؛ الجهرودي ، نسبةً الى جهرود ، من نواحي طوس .

ونحن نقرأ في بعض المصادر اسمه محرّفاً على « محمد بن عبد الله » كما يذكره ابن كثير ؛ أو على « محمد بن الحسن » كما يذكره هدايت ؛ أو انّ اسم جدّه ورد على « الحسين » بدل « الحسن » ، عند مستوفي ؛ وكلها ليست بصحيحة ، فالصواب ما أثبتناه[1] . أما نسبته الى طوس ، فقد أكّدها ابن الفوطي ، وعنه نقل المتأخرون ؛ غير أنهم اختلفوا بين أن يكون « أصله من جهرود ومولده في طوس »[2] ، وبين أن يكون مولده في جهرود[3] و« أصله من طوس ، من توابع قُمْ »[4] .

ولقد تفنّن الذين أرّخوا سيرته ، أو ألمحوا إليها ، بإطلاق شتى أنواع الألقاب على النصير . فهذا ابن كثير يسميه « المولى » ؛ وفي أحيان أخرى يدعوه بـ « الخواجه » ، وهو أمر سرى الى الآخرين ، وشاعت معرفته بالخواجه ، كما

---

(١) قارن : البحراني ، ص١٥٨ ؛ الخوانساري ، ٦٠٥ ؛ القمي ، ٣/ ٢٠٨-٢١٠ ؛ الأمين ، ٤٦/ ٤-١٨ ؛ اغا بزرك ، ١/ ٢٦-٢٧ .

(٢) خدابخش ، ص ٣٨٨-٣٨٩ .

(٣) تذكرة مشاهير ، ص ٦٦

(٤) هدايت ، ص ٤٠٤ .

نفهم من ابن الفوطي ، والخوانساري ، أيضاً . أمّا خدابخش ومعصوم علي ، فهما يدعوانه بـ « المحقّق » ؛ وستثير هذه التسمية في الأردستاني رغبة الغلو والاسراف في اسباغ الصورة المهولة على النصير ، فيسميه « فخر الحكماء ومؤيد الفضلاء » . بينما يذهب البحراني الى صورة أخرى ، فيدعوه بـ « زين المحققين وأفضل المتأخرين » ؛ ولكن ابن شاكر يدعوه صراحةً بـ « الفيلسوف » ؛ ومن هنا نستطيع أن نفسر لماذا أسرف ابن مطهّر الحليّ في أن يسميه « أستاذ البشر والعقل الحادي عشر »[٥] ؛ ليختتم التسميات المرحوم أغا بزرك ، أيضاً ، بنفس الأسلوب ، فيدعوه بـ « سلطان المحققين وأستاذ الحكماء والمتكلمين » .

وليس كل ذلك بكثير الأهمية اتجاه التسمية التي غلبت عليه ؛ فخدابخش وهدايت يدعوانه بـ « نصير اللّه » ؛ بينما المشهور عنه أنّه كان يُعرف ، حقيقةً بـ « نصير الدين » ؛ وقد أجمع مؤرخوه على ذلك ، تقريباً ، بما فيهم هدايت وخدابخش[٦] . ولأجل ذلك ، اختزل بعض مؤرخيه هذه الصيغة ، فسمّوه « النصير » ، كما نقرأ في ابن كثير ، والمحبّي ، وميرزا مخدوم . وتبقى ، بعد كل هذا ، الصيغة المشهورة لاسمه الكامل ، دائماً ، هي « الخواجه نصير الدين الطوسي » منذ عهد ابن الفوطي بتأليفه « الحوادث الجامعة » الى اليوم .

وقد عرفته أوروبا ، ومنذ عهد بعيد ، بـ « نصير الدين » أو « طوسي» ؛ وبمراجعة سريعة لبروكلمان *(G.A.L., Supplementhände,* vol. iii, index) نعرف مدى شهرته بهذا الاسم ؛ ولعل الذي أشاعه كثيراً في المحدثين هو عمل توسمون[٧] في كتابه القيم المشهور ، ومنه سرى الى كتاب الاسلاميات من الباحثين المستشرقين ، كما لاحظنا ذلك بوضوح في المدخل الى هذا الكتاب ؛

---

(٥) انظر : زندكاني ، ص ١٣ ؛ نعمة ، ص ٤٧٢ ؛ وهما ينقلان عن ابن المطهر الحلي ؛ قارن مقدمته لكشف المراد ، ط . بومبي ١٣١١/١٨٩٣ .

(٦) قارن أيضاً ، الخوانساري ؛ والبحراني ؛ وانظر : تذكرة ، ص ٦٦ .

(٧) Thomson, W.F., *Practical Philosophy of Muhammadan People,* London 1839.

فهناك نقرأ عدداً من هؤلاء الذين خصصوا دراساتهم في الطوسي ، ابتداءً من هورتن وانتهاء بوكنز .

٢ ـ ولادته وأسرته وطفولته

(٥٩٧ / ١٢٠١ ـ ٦١٢ / ١٢١٦)

يخبرنا البحراني أنّ النصير ولد « في يوم السبت ، حادي عشر ، جمادى الأولى ، وقت طلوع الشمس سنة ٥٩٧ » هجرية ؛ وهي توافق سنة ١٢٠١ ميلادية ، كما يشير لذلك بروكلمان . وقد ذهب الى هذا الرأي جملة مؤرخيه[٨] ؛ وقد حققه ، منذ عهد قريب ، أغا بزرك الطهراني ، الذي كان العلاّمة البرجردي قد سبقه الى اثبات التاريخ المذكور ، فسجّله في بيتين من الشعر[٩] .

ثُمّ نصيرُ الدّينِ جدّهُ الحَسَنْ	العَالِمُ النّحريرُ ، قدوةُ الزّمنْ
مِيْلادُهُ [يا حرزَ مَنْ لا حِرْزَ لَهْ]	وَبَعْدَ [داعٍ] قَدْ أجابَ سَائِلَهْ

وواضح ، بحسب ترقيم الأبجدية ، أنّ « يا حرز من لا حرز له » تساوي [٥٩٧] : وهي سنة ولادة النصير ؛ أمّا « داع » ، فهي بلا شك تؤرخ عمره [٧٥] عاماً[١٠] .

---

(٨) قارن : خدابخش ؛ والتستري ؛ وأبرو ؛ أغا بزرك ، ١/ ٢٦ـ٢٧ ؛ والعزاوي ، ٨/ ملحق ٢٥ ؛ وزندكاني ، ص ١٣ .

(٩) انظر : زندكاني ، ١٣ ؛ نقلاً عن البرجردي في نخبة المقال .

(١٠) ان تاريخ الأحداث في الشعر فن مشهور ؛ راجع في هذا الخاقاني ، شعراء الغري ، النجف ١٩٥٣ ـ وما بعدها ، في مواضع متفرقة .

أمّا الرأي الآخر ، الذي يذهب الى أنّ ولادته كانت في سنة ٦٠٧ هـ ، الموافقة سنة ١٢١٠ - ١٢١١ ميلادية ؛ فليس بصحيح ، ولا دليل عليه . وكاظم روان بخش يشير اليه بحسبانه معتمَداً ، مع أنّه يضع الرأي الأول موضع الاعتبار (انظر : زندكاني) فلا قيمة لهذا الأخير ، بعد .

مع هذا ؛ نجد جملة مؤرخي النصير يختلفون في موضع مولده . فالبحراني ينصّ صراحة على « مشهد طوس » ؛ ولذلك ، يسوق روان بخش عبارته التالية هكذا : « ومولده بطوس متفق عليه ، ولهذا اشتهر بالطوسي » [زندكاني] ؛ وفات عليه نصّ صاحب تذكره مشاهير [ص ٦٦] الذي يؤكد أنّه « ولد بجهرود ، قريب طوس ؛ وتربى في طوس » . والعبارة الأخيرة ، في الحقيقة ذات أهمية وخطورة في تحديد أصل النصير ؛ لأنها تبرر بوجاهة الشهرة الثانية له « الجهرودي » [انظر قبل][11]. فاذا عرفنا أنّ الانتساب الى المدن من أشد الموضوعات خطورة في تحديد المعالم الأولى للشخصيات الاسلامية ، أدركنا سرّ إرجاع الألقاب هاتيك الى أصولها الصحيحة ، لإلقاء الأضواء المتعلقة بمناخ الطفولة على تلك الشخصية . وقد اكتشفنا أثر هذا الجانب النفسي في أكثر من واحد من مفكري الاسلام ؛ وبوجه خاص الغزّالي[12] وابن الريوندي[13]. لأجل ذلك ؛ فولادة النصير في جهرود تعني ، لدينا ، أنّه اكتسب منها الكثير أثناء طفولته الاولى .

ونحن نأسف اليوم كثيراً على جهلنا بظروف طفولة النصير في جهرود ،

---

(١١) ومن الغريب ان نلاحظ أغا بزرك [١ / ٢٦] يؤكد جهرودية النصير ؛ ولكنه يذهب الى انه ولد بطوس ؛ وإلى مثل هذا يشير الزركلي [١ / ٢٥٧] الذي يبدو غير عارف بجهرود هذه ، فيثبت انه ولد بطوس قرب نيسابور .

(١٢) انظر كتابنا « الفيلسوف الغزّالي » ، طبعة ثالثة ، منشورات دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٠ . زدني علماً رقم ٨٠ .

(١٣) انظر كتابنا « تاريخ ابن الريوندي الملحد » منشورات دار الآفاق ، بيروت ١٩٧٥ ، المقدمة ؛ وقارن كتابنا « ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة » ، مجلد ١-٢ ، بيروت ١٩٧٨ - ١٩٧٩ .

كجهلنا بظروف نشأته وصباه في طوس ، فيما بعد . وكلّ الذي نعرفه ، ونطمئن اليه ، أن أسرته انتقلت الى طوس ؛ فهذا أبوه « محمد بن الحسن » كان من تلاميذ الأستاذ فضل الله الروانديّ ؛ والأخير كان من مريدي الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ، زعيمي المنهج المدرسي لعلم الكلام الشيعي (الاثنا عشري) في القرن الخامس الهجري . والذي نعرفه ، أيضاً ، انّ النصير تتلمذ لأبيه في مراحله الدراسية الأولى ، في صباه . ومن هذا ندرك الأهمية العظيمة لأب عالم وتلميذه الابن ؛ وتلك ، في الحق ، نشأة ممتازة في أحضان أب عالم ، وأمّ تنتمي الى أسرة علمية ، أيضاً ؛ حيث نشأ النصير ليجد أن خاله هو « الحكيم فاضل بابا أفضل الكاشي »[14]، الفيلسوف ، الذي عمّر حتى سنة ٦٠٧ / ١٢٠٩[15]. أو يسمح عمر النصير ، آنئذ ، [= حوالي عشر سنوات] على الدراسة الفلسفية في كنف خاله ؟ لم يلتفت الباحثون لهذا ، لكنّي أرى تأثّره بالأجواء الفلسفية وانطباعها في شخصيته الى حد بعيد كنتيجة طبيعية لمعاناة يومية في عهد الصبا ، حتى تهيأت له الدراسة المنظمة في نيسابور .

وتسكتُ ، بعد هذا ، المصادر بأجمعها عن نشاط النصير ، وهو صبي ، في طوس . ومن المثير أن نقرأ تصريحاً خطيراً للشيخ عبد الله نعمة في هذا الشأن ، حيث يرى أنّ هذه الفترة من حياة النصير « ليس فيها ما يستدعي اهتمام المؤرخ كثيراً »[16]! أما الحقيقة ، فهي ، بلا شك ، غير ذلك ؛ لأننا نرى سبر غور طفولة أي مفكر أو فيلسوف انما يساعد ، الى حد بعيد ، الباحثَ على كشف جذور سلوكه وهو في النضوج . أوليس من المهم ان نكشف ، عن طريق نشأة النصير الأولى هذه ، عِلّة إنغماسه في التيار الاسماعيلي ، فيما بعد ، ثمّ انطوائه تحت ظل سلطان المغول في شخص هولاكو ، السفاح ؟ فكيف تيسرّ للنصير أن يجمع بين حبه للحكمة وزعامته لأساتذتها في عصره ، وبين أن يكون أداة بيد هولاكو ؟

---

(١٤) هدايت ، ص ٤٠٤ . ويشير القمي لدراسة النصير على خاله بلا دليل !

(١٥) أمّا الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ١٣١ ، فهو يشير الى سنة ١٣٠٨/٧٠٧.

(١٦) نعمة ، ص ٤٧٧ .

انّ الباحثين المحدثين ، وعلى الأخص الايرانيين منهم ، لم يحاولوا ، أو أنهم لم يستطيعوا الكشف عن هذا الجانب الخطير في التركيب النفسي للنصير ، وأثر طفولته وصباه فيه . فبالرغم من المهرجان الذي أقيم في طهران سنة ١٩٥٦ ، احتفالاً بذكرى النصير ، لم تكشف أعمال المهرجان هاتيك عن شيء اسمه : الصبا الممزوج بحب الحكمة ، والطفولة المتروعة لقرب خراب المغول في أرض الله متجهين نحو المشرق . انّ البحث في النصير ، يجب أن يكشف عن هذه الصلة بأية وسيلة[١٧] .

٣ ـ النصير في نيسابور

(٦١٢ / ١٢١٦ ـ ٦١٩ / ١٢٢٢)

وعندما بلغ النصير الخامسة عشرة ، بداو كأنّه بدأ حياته « بشوق لتحصيل العلوم والمعارف »[١٨] بالفعل ، بعد تلمذته لأبيه وتأثير خاله فيه ؛ ليتجه في سنة ٦١٢ / ١٢١٦ الى المرحلة الدراسية المنظمة لمختلف العلوم المشهورة في عصره .

ويعتقد الشيخ نعمة أنّ المرحلة هذه تبدأ باندلاع الهوس المغولي على أطراف ايران ؛ فقد كانت جحافل المغول « بقيادة جنكيز خان [تزحف] على نيسابور ، بلد العلم والفلاسفة ، أثناء وجود الطوسي فيها »[١٩] . والخطأ التاريخي ، في هذا الرأي ، أنّ فتح نيسابور على يد هؤلاء المغول كان سنة ٦١٩ / ١٢٢٢ ، بعد أن مر على النصير فيها زهاء ستة أعوام . وإذا كان لا بدّ من إقامة صلة بين هذه المرحلة الحاسمة في عقلية النصير وتأثير الغزو المغولي ، فان بدء حياته الدراسية في نيسابور واكبت اجتياح المغول لخوارزم وسمرقند وبخارى خلال المدة ٦١٥/ ١٢١٩ الى ٦١٨/ ١٢٢٠ ـ ١٢٢١[٢٠] . فالمرحلة الثانية في حياة

---

(١٧) واجع ما سنقوله بعد ، ص ٣١ وما يليها .
(١٨) زندكاني ، ص ١٤ .
(١٩) نعمة ، ص ٤٧٧ .
(٢٠) قارن في هذا : امير علي ، مختصر تاريخ العرب ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٣٤٢ .

النصير تبدأ بذهابه الى نيسابور وتنتهي بسقوطها ، وهي فترة خصبة في حياته العقلية ؛ حيث درس على يد معين الدين المصري [قارن : الخوانساري ؛ القمي ؛ والأخير يسميه « قطب الدين المصري »] ؛ وفريد الدين الداماد [قارن : البحراني] ؛ وكمال الدين الموصلي [قارن : الخوانساري] .

ودراسة النصير في هذه المرحلة انصبّت على الحكمة ، والفقه والرياضيات . ولعل للمنطق أثره في منهجه التعليمي بخصوص العلوم الرياضية التي ستظهر عنده بجلاء في مباحثه وترجماته واختصاراته للهندسة والرياضة والفلك ؛ كما سنلاحظ ذلك فيما بعد[21].

وانتهتْ دراسة النصير في نيسابور بدخول المغول اليها ؛ حيث هرب منها الى طوس في ظروف نجهلها تماماً ؛ وكل الذي نعرفه عنه ، آنئذ ، أنه بلغ الثانية والعشرين ، وأنه ، بلا ريب ، كان من سعيدي الحظ الأربعمائة الذين نجوا من أهل نيسابور مِن مذبحة المغول فيها[22]. فإلى أين يتجه المؤشر النفسي لنصير الدين في الظروف هاتيك ؛ وكيف ستفعل فعلها فيه ؟ انّ هذا الموضوع لا زال لغزاً هو الآخر ، ويا للأسف !

٤ ـ النصير في طوس

(٦١٩ / ١٢٢٢ ـ ٦٢٥ / ١٢٢٨)

وفي طوس ، ماذا اكتشف النصير ؟ ان الباحثين لا يحاولون أن يعرفوا ظروفه النفسية ومناخه العلمي العام ؛ وكلّ الذي يسجلونه عنه في هذه المرحلة ، الدقيقة في رأينا ، أنه أصبح مشهوراً[23]. والحقّ أن شهرته لم تأته فجأة هكذا

---

(٢١) انظر ، بعد ، الفصل الرابع ص ٧٥ وما يليها .

(٢٢) اميرعلي ، ص ٣٤٢ ؛ وهو ينقل وصف ميرخوند لهذه المذبحة المريعة ، « ان أكثر من ١,٧٤٧,٠٠٠ رجل قتلوا في مذبحة نيسابور والمناطق المجاورة » !

(٢٣) انظر العزاوي ، ١/ ملحق جـ١ ، ص ٢٤ ـ ٢٥ ، نقلاً عن تاريخ مفصل ايران ، ص ٥٠٢ .

لدى رجوعه الى طوس ؛ انما سبقتها ظروف مهدت لها تمهيداً تدريجياً يسير وطبيعة البحث والمثابرة ، التي نعرفها عن المنكوبين في مشاعرهم ووجدانهم ، سيراً طردياً مع تعاظم الآفة التي أتت على مشاريعه فألغتها من البرنامج[٢٤] برمتها !

لقد كان النصير يسعى جاهداً للنجاة بعقله من فوضى المغول الذين صاروا يخلّفون الدماء والخراب في كل بقعة تطأ أقدامهم حدودها في ايران ، بعد أن نجا بحياته من مذبحة نيسابور . انّ الصراع في نجاته من المذبحة ، وفي ما تتعرض له بلاده من الخراب المستمر ، وهو يسمع ويتسقط الأخبار في طوس ، جعلت منه ، بالبداهة ، متأزماً يعاني قلقاً نفسياً شديداً ، وخوفاً دائماً على مستقبله الذي يتهدده دمار المغول بين وقت وآخر . وظل ، كما يبدو ، زهاء ست سنوات يجاهد خوفه ، ويكافح تخاذله أمام الأحداث ؛ فلم يمارس الدراسة المنتظمة على واحد من أساتذة طوس ؛ بل انعزل ؛ منفرداً بنفسه ، وكتبه ، وعقله ؛ فكان يمارس تثقيفاً ذاتياً فلسفياً مدهشاً ؛ وكأنه سبر غور مؤلفات الشيخ الرئيس[٢٥] في تلك الفترة ؛ فساعدته على تخطي اليأس والخوف والألم بالتطلع الى التأليف . ولكنّا ، ويا للأسف ، نجهل ، تماماً ، ماذا كتب في تلك السنوات ! فتميز مؤلفاته في هذه المرحلة ، عن المرحلة التالية عند الاسماعيليين ، ومن ثم تلك التي كتبها وهو مع المغول ؛ يلقي ، بلا شك ، ضوءاً جديداً على منحناه العقلي وتطوّره . والظاهر ، انه صار متخصصاً في الفلسفة ، فاشتهرت محاولاته في الميتافيزيقا ، والطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة ، الى جانب اهتمامه بعلم الكلام . ولأجل ذلك كلّه ، أصبح مطمحاً للاسماعيليين في شخص ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور ، الاسماعيلي ، حاكم قوهستان ، وأكبر وزراء علاء الدين محمد بن

---

(٢٤) من الواضح ان برنامج النصير في نيسابور كان أكاديمياً ومنظماً على ايدي اساتذة مختصين ؛ فماذا كان يقدر لو ان المغول لم يفتحوا نيسابور ؟ لكان أصبح النصير ، هو الآخر ، استاذاً مختصاً ، ولما عرف السياسة قط ! راجع بعد .

(٢٥) سنتحدث ، فيما بعد ، عن الصلة بين ابن سيناء والنصير ؛ انظر الفصل الثامن ، ص ١٣٥ وما يليها .

جلال الدين حسن ، داعي الاسماعيلية الأكبر ؛ فوجّه اليه الدعوة لزيارته في قوهستان[٢٦].

٥ ـ النصير في قلاع الاسماعيليين
(٦١٥ / ١٢٢٨ ـ ٦٥٣ / ١٢٥٥)

وبدأت صفحة جديدة في حياة النصير ، عندما لبّى دعوة ناصر الدين القهستاني . فقد رأى أن لجوءه الى قلاع الاسماعيليين معناه استقراره الفكري وتخلصه من القلق الذي كان يعصف بالناس لتحركات المغول في أنحاء ايران ، فأثارت رغبته بطمأنينة نفسه اندفاعاً لشد الرحال الى قوهستان[٢٧] في أواخر سنة ٦٢٥ [= ١٢٢٨] ؛ فنزل ضيفاً عزيزاً على الوزير الاسماعيلي في القلعة ؛ لتبدأ علاقة غريبة بين النصير والتيار الاسماعيلي دامت زهاء ٢٨ سنة ؛ وهي الفترة الخصبة في ما كتب وبحث في الفلسفة والرياضة والعلوم العقلية . فلقد هيأ الوزير ناصر الدين أسباب الراحة للنصير لكي يستطيع تقديم ما يحقق الطموح الاسماعيلي ؛ فكتب النصير ونشر في هذا المناخ العلمي ، الممزوج بالتوتر السياسي بين قلاع الاسماعيلية واجتياح المغول لايران ، مجموعة خطيرة من مؤلفاته هاتيك ، من الناحية السياسية ؛ كتاب « أخلاق ناصري » ، الذي كتبه بالفارسية ، وترجم بعدها الى العربية . وعلى ما يذكر البحراني ، وخدابخش ، ان النصير سمى كتابه باسم الوزير الاسماعيلي ؛ ويبدو ، لنا ، أنه حقق رغبات قرمطية في الكتاب ، الذي ضاع[٢٨]، ويا للأسف ، أصله الاسماعيلي فلم يصلنا لنعرف الى أي مدى اندفع النصير مع العقيدة الاسماعيلية الشرقية في ذلك الوقت . ويروي الخوانساري ان النصير استخلص مادة كتابه هذا من « كتاب

---

(٢٦) قارن : البحراني ؛ نعمة ، ٤٧٨ ؛ زندكاني ، ص ١٨ .

(٢٧) وإذا علمنا ان (قوهستان) هذه قصبة من قصبات خراسان ، وأن (طوس) من مدن خراسان المعروفة ، عرفنا ان رحلة النصير لم تكن مخطورة امام اجتياح المغول لشرق ايران ؛ وفي سنة ٦٢٥ هـ على أقل تقدير .

(٢٨) انظر : نعمة ، ص ٥٠١ ، برقم ٦٤ ؛ وراجع بعد ، الفصل السابع ، ص ١١٧ وما يليها) .

الطهارة لأبي علي بن مسكويه ، كما أخذه أبو علي من حكماء الهند »[٢٩]؛ ويكشف أغا بزرك عن أن كتاب النصير هذا ، عندما انتشرت نسخه عند الطلاب ، ثم بدا له بعد سنين تغيير ديباجته لاشتمالها على ما لا يرتضيه مما يناسب التقية ؛ فغيرها بما هو الموجود الآن [٣٠] . ومعنى هذا ، عندنا ، أن النصير لم يجرِ تغييراً في الكتاب إلا بعد أن هجر الاسماعيليين ، وتغير موقفه العقائدي بالتبعية ، كما سنرى في ما بعد . غير أنه من المفيد الإشارة هنا الى ما لفت انتباه العزاوي في هذا الشأن ؛ أن النصير لا بد من متابعته لابن مسكويه في تحليله لشرب الخمرة ، على ما ألمح اليه الخوانساري[٣١]؛ أوليس ذلك من أهم ما يخدم أغراض القرامطة ؟ ولا أرى ، بعد هذا ، سبباً في استنكار ما ذهب اليه العزّاوي ، طالما أن الفرضية قائمة الى حين نكتشف النسخة المعروفة المنقحة ، التي لا تمثل النصير اسماعيلي المنهج ، والتي اطلع عليها أغا بزرك ، كدليل على عدم صحة افتراض العزاوي .

ولا أدري، بعد هذا، لماذا يستنكر رجال الشيعة (الاثنا عشرية) اجتهاد الباحثين في اسماعيلية النصير في المدة التي قضاها في قلاعهم ؟! فهذا الشيخ نعمة يحاول ، بلا دليل ، أن يثبت أن النصير انما أرغم على الحياة مع الاسماعيليين ؛ بل ويتطرف فيذكر أنهم اختطفوه اختطافاً [هكذا !] من طوس ، وحملوه الى قلعة (الموت) الاسماعيلية المخيفة : فعاش أسيراً ، سجيناً ، مرغماً على اسماعيليته[٣٢]. وليس ما يذهب اليه نعمة بغريب في التراث الشيعي ؛ فلقد سبقه الى هذا جملة مؤلفيهم لتبرير وجوده لمدة ثمانية وعشرين عاماً في قلاع الاسماعيلية ، وقد أصبح فيما بعد ، أستاذ الشيعة (الاثنا عشرية) على

---

(٢٩) الخوانساري ، ص ٦٠٦ .

(٣٠) أغا بزرك ، ١/ ٣٨٠ ؛ وانظر البحراني ، ط . النجف ، ص ٢٥١ ، تعليق .

(٣١) العزاوي ، ١/ ملحق ص ٢٥ نقلاً عن ياقوت في الإرشاد (ترجمة ابن مسكويه) .

(٣٢) انظر : نعمة ، ص ٤٧٨ - ٤٨٠ . ينقل نعمة عن « درة الأخبار » أن اختطاف النصير كان في « اطراف بساتين نيسابور » ، وكأنه لا يعرف ان النصير توجه إلى الإسماعيليين من طوس !

الاطلاق بعد فتح بغداد على يد هولاكو ، على ما سنتطرق اليه في الصفحات التالية .

وليس هذا وحده ؛ فالشيخ نعمة ، أيضاً ، يستنتج ، خطأ ، مما اطلع عليه من نصوص ، ان النصير كان يستعمل التقيّة مع هؤلاء الاسماعيليين ؛ وبرأيه ، أن ما « يؤيد ذلك أنه بمجرد انهيار قلاع الاسماعيليين ، والقضاء عليهم ، أعلن [النصير] أنه شيعي إمامي اثنا عشري »(٣٣)، مع أنه ذهب قُبيل هذا التصريح الى جواز اسماعيلية النصير ، استناداً الى رسالة « الدستور ودعوة المؤمنين الى الحضور » للداعي الاسماعيلي شمس الدين أحمد الطيبي ، التي نشرها الاستاذ عارف تامر ؛ ففي خاتمتها نقرأ : « سمعه شمس الدين أحمد بن يعقوب الطيبي من الداعي الجليل نصير الدين الطوسي »(٣٤)! أوليس هذا وحده ، غير كتاب « أخلاق ناصري » الدليل الحقيقي على أن نصير الدين الطوسي قد صدر ، وهو في ذروة نضوجه الفلسفي ، عن تيار تأثير الاسماعيليين ودعاتهم في الفلسفة وتطبيقاتها؟ أمّا الدكتور كامل الشيبي فقد أشار منذ عهد قريب الى أنه «ينبغي أن نتذكر أن نصير الدين الطوسي ـ بوصفه اسماعيلياً أو فلسفياً على العموم ـ قد صدر عن التيار نفسه ، وذلك من طبيعة الأشياء »(٣٥). أما أن يرجّح الشيخ نعمة « ان يكون الاسماعيليون قد استغلوا الطوسي مرغماً ، وكتب لهم بما يتفق ومذهبهم ، تقيّة منهم ، ودفعاً عن نفسه »(٣٦)؛ فهو ترجيح لا قيمة له(٣٧).

والذي نذهب اليه ، أن النصير قبل دعوة القُهستاني الى العيش في قلاع

---

(٣٣) ايضاً ، ص ٤٧٥ .

(٣٤) انظر : أربع رسائل اسماعيلية ، ط . سوريا ١٩٥٢ ، ص ١٠١ . وقد اعتبر عارف تامر هذه الإشارة دليلاً على اسماعيلية النصير ؛ بل سماه « الداعي الاسماعيلي الكبير » ؛ أيضاً ، ص ٢٣ .

(٣٥) انظر : الفكر الشيعي ، ص ٩٣ .

(٣٦) انظر : نعمة ، ص ٤٧٥ .

(٣٧) ولا قيمة لهذا الرأي فيما وجدناه في المصادر الأخرى ؛ قارن البحراني ، والخوانساري ، أغا بزرك ؛ الخ ! فهي كلها صادرة عن قصد تبرئة النصير من تهمة انتسابه الى الإسماعيلية ؛ وكأنها جريمة اقبح بكثير من تلك التي يُتهم بها صراحة ؛ وهي انطواؤه تحت نفوذ المغول ! انظر بعد .

الاسماعيليين هروباً من الضمانات المعدومة بالنسبة لمستقبله كمفكر وإنسان ، وهو في طوس ، وأصداء حوافر خيول المغول في شرق ايران كانت تحطم فيه شجاعته على الصبر ، كبقية الناس ، وتذكره بمذبحة نيسابور ! . فذهب الى القلاع اختياراً ، مع علمه أن حياته هناك ستتصف بالروتينية ؛ لكنه آثرها على الصخب في خارجها .

وكما مرّ بنا ؛ صحب النصير الوزير ناصر الدين مدة طويلة ؛ حتى ليبدو لنا ، الآن ، كأن الشهرة بين الاسماعيليين لازمته منذ مطلع حياته معهم ؛ فقد جُعل منه أستاذاً يمارس إلقاء المحاضرات في القلاع على مريدي الفلسفة . فعاصر النصير ، أيضاً معين الدين ابن ناصر الدين ، ووضع كتابه « المعينيّة » في الهيئة لأجله ، وسماه باسمه ، فبلغ النصير ، بهذا ذروة المجد الفلسفي الاسماعيلي ، والمكانة المحظوظة لدى قادتهم السياسيين . ويبدو ، من خلال ذلك ، أن شهرته الطاغية تلك أغرتْ نفس الداعي الاسماعيلي الأكبر ، وزعيمهم السياسي الأوّل ، علاء الدين محمد ، الى دعوته الى الحضور لمقابلته في بلاطه بمقره في قلعة « ميمون دز » ؛ فلبى النصير الدعوة ، فانتقل بمعيشته الى القمة الاسماعيلية ، وصار نديماً ، وربما مستشاراً للداعي الأكبر ؛ وقد طارت نفسه شعاعاً يوم سقط الإمام الاسماعيلي مقتولاً بيد واحد من خدم البلاط ؛ وشاع في أعماقه خوف من المناخ التآمري في بلاط الامامة الاسماعيلية . لكن الصلة المتينة بين امامهم الجديد ، ركن الدين بن علاء الدين ، وبين النصير ، وانتقاله معه الى قلعة (الموت) ، جعلها علاقة سياسية ، والمغول يطرقون أبواب البلاط ؛ فزحف اليه السأم ، كما كان معه في طوس قبل رحلته الى قوهستان ؛ وقد تمثّلت في ذهنه صورة مخيفة لمذبحة نيسابور .

ولعل النصير ، هكذا يبدو لنا ، بدأ يستشعر خوفاً باطنياً لم يكتمه في كتابه شرح الاشارات [لابن سينا] ، الذي كتبه سنة ٦٤٠ / ١٢٤٣ ؛ فقد أشار صراحة في خاتمة الكتاب ، الى معاناته النفسية آنئذ ؛ قال [في التعليق على صفحات كتابه المذكور] :

« قمتُ أكثرها في حال صعب ، لا يمكن أصعب حال منها . ورسمت

أغلبها في مدة كدورة بال ؛ بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصّة ، وعذاب أليم ، وندامة وحسرة عظيم [كذا !] ، وأمكنة كل آن منها زبانية نار جحيم ، ويصب من فوقها حميم ؛ وما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ، ولا بالي مكدراً ؛ ولم يجيء حينٌ لم يزدْ ألمي ، ولم يضاعف همّي وغمي ؛ وما لي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة ، والحسرة الأبدية ؛ وكأن استمرار عيشي أمرٌ جيوشه غيوم ، وعساكره هموم . اللهم ، نجّني من تزاحم أفواج البلاء ، وتراكم أمواج العناء ، بحق رسولك المجتبى ، ووصية المرتضى ، صلى الله عليهما وآلهما ، وفرج عني ما أنا فيه فلا إله إلاّ أنت ؛ وأنت أرحم الراحمين »[٣٨] .

لقد فهم جمهور مؤرخيه ، ويا للأسف ، أن النصير من خلال كلماته هاتيك انما يعبر عن الجزع الذي أصابه نتيجة لتردّي علاقته بالاسماعيليين في قلعة (الموت) ؛ حتى قال الشيخ نعمة أنّ هذه الفقرة انما تؤيد « أنه كان مرغماً على الاقامة بينهم ، وهو يعبر عن تململه وبرمه في الحياة ، ويعبر كذلك عن آلامه ، واعتلاجات نفسه المخنوقة بالدموع »[٣٩]؛ بل ان المرحوم طوقان لم يتوانَ عن افتراض ان النصير كان شبه سجين في قلعة (الموت)[٤٠]. والرأي السديد في الموضوع ، ان النصير ، بعد أن لاحظ انحسار قوة الاسماعيليين أمام جبروت جيوش المغول ، تعلق بحبل جديد للنجاة من دمار المغول القريب لقلاع الاسماعيليين ؛ وبعد أن صارت الأراضي الايرانية وأطراف العراق تنوء من تغلغل المغول فيها طيلة حكم المستنصر بالله العباسي[٤١]. فـ « تململ » النصير ، ذاك ، و « برمه » ، في تلك الفترة ، انما كانا نتيجة طبيعية وصحيحة لخلفيته

---

(٣٨) انظر شرح الاشارات للطوسي ضمن الاشارات لابن سينا (ومعه شرح فخر الدين الرازي) ط . مصر ١٣٢٥ / ١٩٠٧ ، ٢ / ١٤٦ .

(٣٩) انظر : نعمة ، ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٤٠) انظر : تراث العرب العلمي ، ص ٣٥٦ .

(٤١) انظر في هذا ، على الخصوص ، الدكتور جعفر خصباك ، العراق في عهد المغول الايلخانيين ، بغداد ١٩٦٨ ، ص ١٥-١٦ .

المتداعية أمام اكتساح المغول لإيران ، وآسيا الصغرى بالذات [= سنة ٦٤٠ / ١٢٤٢] ، أثناء انتهائه من كتابه « شرح الاشارات » ، كما رأينا .

وتأتي الصورة الأخرى لحياة النصير في قلعة (الموت) ، بعد ذلك ، مليئة بالجحود للإسماعيليين ؛ فحيث تسلم ابن العلقمي (مؤيد الدين محمد بن أحمد بن العلقمي) الوزارة في بغداد سنة ٦٤٢ / ١٢٤٤ ، وبعد سنتين من مجيء المستعصم للخلافة ، كتب النصير قصيدة طويلة يمتدح فيها الخليفة ، وأرسلها اليه ، تمهيداً لإشارة ابن العلقمي ، الوزير ، على الخليفة بمساعدته ، وقبوله لاجئاً سياسياً في بغداد . لقد أرسل النصير قصيدته تلك ، سراً ، الى بغداد ، ومن قلاع الاسماعيليين بالذات ، [وهم الخصوم التقليديون للخلافة العباسية] ؛ مع باقة من الرسائل الى معارفه في بغداد ، وأهمها رسالته الى الوزير ابن العلقمي ، يتودد فيها اليه ، ويطلب منه ارشاد الخليفة الى اسناده ، وتأييد طلبه [(٤٢)].

وهذا كله صحيح كل الصحة . ان النصير صار يلقي بنظرات الرغبة الى حياة أكثر اطمئناناً ؛ فوجد بغداد ، قاعدة الخلافة ، أبعد ما تكون عن الدمار المغولي . وبينما تشير الأحداث الى اشتداد « خطر المغول في عهده [= عهد المستعصم] في عامي ٦٤٣ / ١٢٤٥ و٦٤٧ / ١٢٤٩ ، واقتربت جنودهم من بغداد نفسها »[(٤٣)]، فلا يبعد أن الخليفة لم يعِر رغبة النصير اهتماماً ؛ خصوصاً وان ابن العلقمي ، على ما يرى خدابخش ، قد سكت عن تعضيد النصير وطلبه لدى الخليفة . بينما يرى البحراني ، وكذلك الخوانساري [ويتابع الأخيرَ الشيخُ نعمة] ، أن ابن العلقمي أفشى سر النصير هذا الى ناصر الدين القهستاني [والصحيح برأينا ، ابنه معين الدين] بأن كتب من فوره رسالة بعثها إلى قلاع الاسماعيليين يقول فيها :

« ان نصير الدين الطوسي قد ابتدأ بإرسال المراسلات والمكاتبات عند

---

(٤٢) قارن : البحراني ، الخوانساري ، وخدابخش ، ونعمة : الخ !

(٤٣) انظر : خصباك ، الكتاب السابق ، ص ١٨ .

الخليفة ، وأنشأ قصيدة في مدحه . . . أراد الخروج من عندك ، وهذا لا يوافق الرأي ؛ فلا تغفل عن هذا ! »[٤٤].

وقد سكت مؤرخو سيرة ابن العلقمي عن هذه الحادثة تماماً[٤٥]؛ وهي ، في رأينا خطيرة ، وتسوقنا الى واحد من أمرين :

[أ] ان ابـن العلقمـي ، هذا ، كان جاسوسـاً للإسماعيليين في بلاط المستعصم ، إضافة الى التهمة الأخرى الموجهة اليه باعتباره جاسوساً للمغـول عند فتح بغداد .

أو[ب] انه سكت فعلاً عن مساعدة النصير ، ولم يحرر هذه الرسالة ، كما قرر خدابخش ، ولربما تردده ذاك يعود الى ما يذكره الخوانساري من كونه قد يتضاءل بازاء شخصية النصير أمام الخليفة ان لجأ هذا الفيلسوف الى بغداد .

والراجح ، عندي ، ان المستعصم لم يعنَ بالفلاسفة[٤٦]؛ وابن العلقمي لم يكن من المروءة بحيث يفتح أبواب البلاط العباسي لفيلسوف امتدت شهرته الى الآفاق ، كنصير الدين الطوسي ؛ وهو لهذا ، كتب فعلاً رسالته تلك الى ناصر الدين القهستاني ، أو ابنه معين الدين ، تبرعاً منه في كشف نوايا نصير الدين في رغبته في التخلي عنهم وعن حصونهم ، وهم في محنتهم مع المغول ! وكانت نتيجة طبيعية لكل ذلك ، أن عوقب النصير في قلعة (الموت) بالإقامة الجبرية ؛ على الأقل لأنه لـم يكن وفياً لهذا الكرم الذي عاش فيه تحت ظلال الاسماعيليين ؛ ولم يكن في تقديرهم ، أنه ، انما أراد اللجوء الى بغداد ، لكي يتخلص من عوامل الخوف وكاوبس المغول الذين كانوا يحومون حول قلاعهم .

ويبدو ان الاقامة الجبرية على النصير في قلعة (الموت) قد رفعـت عنـه حوالي سنـة ٦٥٠ / ١٢٥٢ ، عندمـا تولى زعامـة الاسماعيليين الداعـي شمس

---

(٤٤) انظر : البحراني ، ط . طهران ، ص ١٥٨ .

(٤٥) انظر في هذا ، مثلاً ، محمد الشيخ حسين الساعدي ، مؤيد الدين ابن العلقمي ، وأسرار سقوط الدولة العباسية ، النجف ١٩٧٢ .

(٤٦) انظر بخصوص نموذج لأصدقائه ، خصباك ، الكتاب السابق ، ص ٢٠ .

الشموس[٤٧]، ابن علاء الدين محمد ، أو أنه تساهل معه في محبسه ، فكثـرت مؤلفات النصير في تلك الفترة[٤٨]. ويبدو ان هذا الموقف الجديد من النصير ساقه من جديد للاتصال بأعداء الاسماعيليين الألداء ؛ فابن كثير يشير صراحة الى أن النصـير اتصـل سراً في حوالي ٦٥٠/ ١٢٥٢ بهـولاكو ، زعيم المغـول ، وحفيد جنكيزخان الذي لا ينسى نصير الدين وحشية جنوده في مذبحة نيسابور .

ونحن اليوم لنندهش كثيراً من موقفه ذاك ؛ فالنصير كان يبدو ، دائماً ، هكذا ينتابه خوف شديد من المغول ؛ فكيف اتصل بهم ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال تبرر اتصاله بالخليفة ببغداد ، وتؤكد أنه انما صار ، فعلاً ، يعاني ازمة مخيفة في قلعة الاسماعيليين الوشيكة الأنهيار ؛ فاضطـر إلى كسب الوقت بالكتابة الى هولاكو ، ليضمن على الأقل ، حياته ومستقبله عند سقـوط (الموت) اخـر القـلاع الاسماعيلية . وبالفعـل ؛ التحـق بهـولاكو بمجـرد سقـوط القــلاع ، وباستســلام ركن الـدين الـزعيم الاسماعيلي ، للمغـول ، فأتـت نهـاية صلتـه بالاسماعيليين ، ان انتقل الى صحبة هولاكو السفاح[٤٩]!

وهـكذا ، يُسـدل الستـار على نصـير الـدين ، الفيلسـوف ، بحسبانــه اسماعيلياً[٥٠]؛ وعلى نصـير الـدين ، الانســان ، بحسبانـه جبانـاً أمـام وحشية المغول ، فلجأ اليهم ليحموه من دمارهـم . لقد انتقل النصير ، بعد هذا ، الى المرحلة السياسية ، بعد ثمانية وعشرين عاماً قضاها منصرفاً الى التأليف في ظل الفكر الاسماعيلي ، هي أخصب فترات حياته الفلسفية على الاطلاق .

---

(٤٧) ابن كثير ، ١٣/ ٢٠١ .

(٤٨) البحراني ، ص ١٥٨ .

(٤٩) قارن : ابن كثير ، البحراني ، خدابخش ، نعمة ؛ الخ !

(٥٠) وليس بصحيح ، بعد كل ما قلناه ، ما ينص عليه ابن كثير ، بقوله ان النصير « وزر لأصحاب قلاع الألموت من الإسماعيلية » ، البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٧ .

٣

السيرة الثانية

رجل الفكر والسياسة في دولة المغول

١ ـ تمهيد في صلة النصير بالمغول

عندما يحدثنا ابن كثير عن بدء صلة النصير بالمغول ، يشير صراحة الى أن فيلسوفنا قد دخل في خدمة هولاكو بعد انتزاع قلعة (الموت) من يد الاسماعيليين[١] ؛ ومن هنا ، اختصه هولاكو به ، فأكرمه « غاية الاكرام » ، كما يشير الى ذلك البحراني ، والخوانساري . ولم يمر وقت طويل على هذه الصلة التي أثارت في نفس النصير سعادة المطمئن بعد أن لاذ بالوحش من الوحش نفسه ، أن أعلن بشكل رسمي بأنه شيعي (اثنا عشري) ؛ فأزاح عن وجهه قناع التقيّة التي لازمته طوال ثمانية وعشرين عاماً في قلاع الاسماعيلية ؛ وكان ذلك الاعلان المدهش في الرابع عشر من شوّال سنة ٦٥٤ هـ[٢] [المصادف يوم ٢٥ تشرين الثاني ، سنة ١٢٥٦ م] ؛ ليصبح ، فيما بعد ، الزعيم العقلي للفكر الشيعي بلا منازع حتى يومنا هذا ، والفيلسوف الشيعي الأول الذي يفخر به التراث الشيعي بكامله ، على ما سنرى خلال هذا الكتاب .

ولكي نفي الموضوع حقه ؛ لا بد لنا من الإشارة الى أن صلة النصير هذه بالمغول ، وتخليه ، هكذا ، بسهولة عن العقيدة الإسماعيلية ، وموافقته على اصطحاب هولاكو عند فتح بغداد ، قد عرّض كل ذلك هذا الرجل لنقد وانتقاد . وفي رأينا مهما قيل فيه ، يبقى الرجل منزوع الثقة بنفسه ، قلق الفكر ،

---

(١) انظر ابن كثير ، ١٣/ ٢٠١ .

(٢) قارن : العزاوي ، تاريخ علم الفلك ، ص ٣٣ ؛ نعمة ، ص ٤٨٠ .

مضطرب العزيمة ، كما رأيناه في شبابه ورجولته . وانه لأمر طبيعي لرجل متقلب الأهــواء ، كما لاحظنــا ، خائف من أن يؤول مستقبلــه الى عدم ، كما حل بالإسماعيليين كافة ، أن يعلن انتسابه الى عقيدة لن تثير غضب هولاكو الـذي كان ، بالقدر الذي ينزعج لذكر الإسماعيليين ، يثور لذكر أهل السنـة الـذين يتزعمهم هذا الرجـل المستضـعف الـذي يجلس على عرش الخلافـة ببغـداد . ونحن ، اليوم ، وبموضوعية ، لا نفهم تفسـيراً آخـر لإعـلان النصـير عقيدتـه الجديدة ، في تلك الظروف العصيبة من حياة الحضارة الإسلامية ، غير ارضاء المغول الذين كانوا لا صلة لهم بالإسلام ؛ لأنهم ، هكذا وجدناهم ، يتصفون باللادينية منذ جنكيزخان وأسلافه[٣] . وليس بصـحيح ، وبعـد كل هذا ، أن يشار الى اسلام هولاكو ، كما يخبرنا الواسطي[٤] ؛ فالمشهور عن هذا السفاح انه لـم يسلـم[٥] ، بل ان من المستبعد جداً أن يكون النصير قد فاتحه في هذا الأمر . ان الاعتذار عن نصير الدين لموقفه المساند للمغول ، بالإجمال ، يشير الى تعصب لا قيمة له أمام الأحداث التاريخية التي سنتناولها في الصفحات التالية .

لكنه من المفيد أن نشـير الى أن اعـلان نصـير لعقيدتـه الشيعية (الاثنـا عشرية) ، وهو بدء مسيرته التاريخية مع المغول ، كان ، من دون شك ، هدفاً سياسياً لهولاكو . فلماذا لا نفسر الموقف على أنه تم بطلب من هولاكو لكي يضمن تأييد الشيعة في العراق ضد خصمه اللدود خليفة السنّة في بغداد ؟

ان هذا ، بموضوعية ، يسوقنا الى موضوع موقف ابن العلقمـي ، وزير المستعصم ، الذي اتُّهم بتجسسه لصالح المغول عند فتـح بغـداد ؛ فليس من المستبعد ، بعد هذا ، أن نجد أستاذ الفلسفة نصير الدين ، يمثل مصالح الطائفة الشيعية بكاملها ، الرجل البـارز في حاشية هولاكو لمدة عشر سنـوات ، وابنـه

---

(٣) يراجع الآن ، ديورانت ، قصة الحضارة ، مج ٤ ، جـ٢ [فصل المغول] .

(٤) ترياق المحبين ، ص (١٨) .

(٥) الشيبي ، الفكر الشيعي، ص ٨٦ ، تعليق ٥٥ .

أباقاخان لمدة تسع سنوات اخرى ؛ قضى النصير تلك المدة وزيراً ، ومشيراً ، وصديقاً ، ومدبراً للأمور الثقافية والعلمية في دولة المغول ؛ بل منظماً لمواردها المالية[٦] .

٢ ـ النصير وهولاكو

(٦٥٣ / ١٢٥٥ ـ ٦٦٣ / ١٢٦٥)

(أ) ان انتقال نصير الدين الى حاشية هولاكو ، لم يعنِ عنده في البداية أن يكون سيد الموقف السياسي فيما بعد . وعلى عادة النصير ، ليكسب من الوقت فائدة يجنيها ، أوحى لهولاكو بأن علمه الواسع بعلم الفلك ، وبالذات علم النجوم ، والاختيارات ، وقراءة المستقبل للأحداث الموضوعية على بساط الاقتراح ، وغير ذلك ، انما سيكشف لهذا السفاح الفاتح عماّ يريد وينشد . وليس من تفسير آخر نقبله لبدء العلاقة بين الفيلسوف والقائد المغولي . أمّا ما يُقال من أن النصير كسب إعجابَ هولاكو لكونه فيلسوفاً من طراز ممتاز ؛ فهذا ما نرفضه ؛ لأن الأمر في تقديرنا ، لا يخرج عن حدوده الضيقة هاتيك : لقد اكتفى به عالماً بالفلك ، ومستشاراً في الأحداث ، وكاتباً لمراسلاته .

(ب) وفي سنة ٦٥٥ / ١٢٥٧ بدأ فتحُ المغول لبغداد . وإذا كنا ، هنا ، في ظروف لا تسمح لنا بالتحدث عن خلفية الفتح ووقائعه[٧] ، فان الحديث عن ما يتصل بالنصير لشيق للغاية . فابن كثير ينص على أن النصير كان مع هولاكو « في واقعة بغداد »[٨] التي كانت قد استبيحت من قبل هولاكو في اليوم الخامس من

---

(٦) يراجع ، بخصوص أهميته في موارد الدولة المغولية M. Minovy and V. Minorsky: Nasir Al-Din Tusi; in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* (University of London) Vol. X, 1940-1042.

(٧) هناك مصادر كثيرة تتحدث عن هذا الموضوع ؛ لكني أحيل القارىء الى الدكتور خصباك ، المصدر السابق ، ص ٦٤ ـ ٦٤ ، ويقارن ، في هذا الشأن ، أيضاً الساعدي ، المصدر السابق ، ص ٨٦ ـ ١٠٣ .

(٨) أنظر : ابن كثير ، ١٣ / ٢٦٧ .

صفر سنة ٦٥٦ هـ [الموافق لليوم الثالث من آذار سنة ١٢٥٨ م] ؛ بعد أن قُتل الخليفة المستعصم في ظروف ظلت غامضة . ولا بد من الإشارة الى ما يقال من أن النصير قد أشار على هولاكو بأن يقتل المستعصم ، كما يحدثنا ابن كثير ؛ غير أن مؤرخنا هذا ينفي هذه التهمة عن النصير ، ويراها لا تصدر فعلاً عن النصير الذي كان برأيه « عاقلاً ، وفاضلاً ، وكريم الخلق » . وقد اهتم منذ عهد قريب المرحوم الدكتور مصطفى جواد بالدفاع عن نصير الدين في هذا المجال[٩] ، وقد فاته أن النصير ، على الأقل ، لم تبلغ به الجرأة حداً يقترح قتل الخليفة أمام هولاكو الذي كان من عصبية المزاج بحيث أباح بغداد لجنوده لمدة سبعة أيام[١٠]، أو أربعين يوماً[١١]. لكن التاريخ ، على أية حال ، يشهد على أن النصير قد سكتَ عن الحادث ، ولم يدافع عن انهيار عرش المسلمين ؛ بل على العكس ، وجدناه يؤرخ لفتح بغداد من وجهة نظر مراقب في الجانب المغولي ، في رسالته المشهورة « رسالة فتح بغداد » أو « استيلاء المغول على بغداد » ؛ التي أهمل ذكرها الشيخ نعمة بين مؤلفاته ، كأنه يُنسي الباحثين عن ذكرها[١٢].

(ج) وينقل بهاء الدين العاملي في أثناء حديثه عن النصير ، رسالته التي كتبها الى حاكم حلب ينذره فيها بالفتح ، على لسان هولاكو ؛ وهذا نصها :

« أما بعد ؛ فقد نزلنا بغداد سنة ٦٥٥ هـ ، فساء صباح المنذرين ، فدعونا مالكها الى طاعتنا فأبى ؛ فحق القول عليه ، فأخذناه أخذاً وبيلا . وقد دعوناك الى طاعتنا ، فإن أتيت ، فروح وريحان وجنة نعيم ؛ وإن أبيت ، فلا سلطان منك عليك . فلا تكنْ كالباحث عن حتفه بظلفه ، والجادع مارن أنفه . والسلام »[١٣].

---

(٩) أنظر : يادنامهء ، ص ٩٣ وما بعدها .

(١٠) انظر : ابن العبرى ، تاريخ مختصر الدول ، ص ٢٧٢ .

(١١) انظر : ابن الفوطي ، ص ٣٢٦ .

(١٢) قارن : نعمة ، ص ٤٩٣-٥٠٢ ؛ وانظر كتابنا هذا ، بعد ، ص ٩٥ رقم ١٦٢ .

(١٣) العاملي ، الكشكول ، ص ٣٤٨ .

ويستفيد الشيخ نعمة من النص السابق ليدلل على أن النصير « كان من هولاكو بمنزلة وزير ، يلازمه في حلّه وترحاله ؛ وفي حملته على بغداد ، وسوريا ؛ وله بعض الرئاسل على لسان هولاكو . ومنها ما كتبه الى حاكم حلب ، بعد استسلام بغداد »[١٤] ؛ فيذكر الرسالة السابقة ؛ ولا أدري كيف غاب عن باله ، أن النصير لم يزل بعد كاتباً لهولاكو ، ومن رجال حاشيته ، ولم يتوزه بعد ! ولو افترضناه وزيراً ، في هذه الفترة ، لكان شريكه في قتل الخليفة[١٥] ! .

(د) وقد ساهم النصير ، بعد ذلك ، في حل الأزمة القائمة بين المغول والشيعة ؛ فصار ، بهذا العمل ، مُقدَّماً عند هولاكو ، بعد أن اعتبره صاحب كلمة نافذة في الوسط الشيعي ، والحليّ[نسبة إلى الحلّة] بوجه خاص . كما تحيّز النصير ، عند فتح بغداد ، التي استبيح أهلها على الاطلاق فيما عدا النصارى والمرغوب بهم ، للفلاسفة وعلماء الفلك والعارفين بالتنجيم . ولعلنا لا نخطىء إذا رأينا موقف هولاكو بإعطاء الأمان لمن دخل بيوت الثلاثة : ابن العلقمي ، وابن الدامغاني ، وابن الدوامي ، انما هو من تأثير النصير في هولاكو . ولعلّ ، من الصحيح ، القول بأن النصير أسف كثيراً لما رآه من التخريب الذي أوقعه الغزاة المغول في بغداد ؛ فكانت جهوده ، بعد الفتح ، تسير الى موقع إقناع هولاكو بالإصلاح[١٦] ؛ فتوجه باهتمامه الى إنقاذ التراث الإسلامي ، ومن ثمّ إحياء ما ضاع منه[١٧] ، حتى بالغ الخوانساري . فوصفه ، وهو في بغداد ، بأنه كان « لإرشاد العباد ، وإصلاح البلاد ، وقطع دابر البغي والفساد »[١٨] ؛ ولا يخفى علينا الطابع العاطفي المبالغ فيه في هذه العبارة .

(هـ) وعاد النصير مع هولاكو الى مراغه ، قاعدة الإمبراطورية المغولية الجديدة ؛ فلازمه فيها ناصحاً ومرشداً ، وموجهاً اهتماماته الى الفلسفة التي بدأت

---

(١٤) انظر : نعمة ، ص ٤٨٠ ؛ وانظر الملحق ، كتابنا هذا ، ص ١٥٧ وما يليها .

(١٥) راجع ما سنقوله عن استيزاره فيما بعد .

(١٦) انظر : طلس ، عصر الانحدار ، ص ١٤ .

(١٧) انظر بحث الدكتور مصطفى جواد في يادنامهء ، ص ٨٦ـ ١١٥ .

(١٨) الخوانساري ، ص ٦٠٥ .

تتسرب الى البلاط المغولي عن طريق عناية هولاكو بعلم الفلك . ويبدو لي ، أن الاستيزار الحقيقي لنصير الدين قد تمّ في سنة ٦٦٢ / ١٢٦٣ ، عندما أوكل اليه هولاكو التوليّ التام للأوقاف والتفتيش في شؤون البلاد عامة ؛ فأرسله الى العراق في تلك السنة لهذا الغرض ، فتفقد بغداد ، وربما زار الحلّة ؛ وأشرف على أوقاف واسط والبصرة ؛ وكان في كل تلك الأثناء يحاول أن يصلح ما فسد ؛ وكما يقول ابن الفوطي ، « جمع في العراق كتباً كثيرة لأجل الرصد » ، فنقلها ، وهي كثيرة حقاً ، إلى مراغه التي أسس فيها مكتبة احتوت على ما يقارب نصف مليون من الكتب في شتى العلوم ؛ وبوجه خاص الفلسفة ؛ لأنه كان ينوي أن يشيد مرصداً كبيراً في مراغه[١٩]. والمهم في رحلة النصير إلى العراق قدّمها اليه في تقرير طويل ، بينّ فيه « سوء الحالة ، وفساد السياسة الخرقاء التي يسير عليها الولاة ، فوعده [هولاكو] ، بعد تلاوته ، بإصلاح الحالة »[٢٠].

(و) وتوجه النصير ، الوزير ، بكل ما يملك من تأثير في هولاكو لإقامة مرصد مراغه ؛ وبينّ له تكاليفه المقترحة ، فكان تأسيسه باهظاً . ولعل الشيخ نعمة على صواب عندما أشار الى اعتراض هولاكو على قيمة المرصد ؛ غير أن أمراً قد صدر للنصير بالتنفيذ ببناء المرصد العظيم على تل كان يقع شمالي مراغه ، ولا سبب في ذلك التبذير غير حب النصير لعلم الفلك ، وولع هولاكو الشديد بعلم الاختيارات المتفرع عن علم التنجيم . ويحتمل المرحوم العزّاوي أن يكون اهتمام هولاكو العجيب بالرصد لصلته بعلماء الصين ؛ ولقد اقتبس النصير الزيج من « توينجي » الصيني[٢١].

(ز) ومات هولاكو في ربيع الأول سنة ٦٦٣ هـ [الموافق كانون الثاني

---

(١٩) قارن في هذا : ابن الفوطي : ص ٣٥٠ ، ابن العبري ، ص ٥٠٠ ؛ طلس ، عصر الانحدار ، ص ١٤ - ١٥ ؛ نعمة ؛ ص ٤٨١ - ٤٨٢ ؛ الزركلي ، الأعلام ، ٧ / ٢٥٧ . والأخيران يذكران أن المكتبة قد ضمّت ما نهب من الكتب في بغداد والشام والجزيرة .

(٢٠) انظر : طلس ، عصر الانحدار ، ص ١٤ .

(٢١) العزّاوي ، ١ / ملحق ص ٧٥ ؛ وانظر : جامع التواريخ ، ٢ / ٥٥٨ .

سنة ١٢٦٥ م] ولم يقم بأي اصلاح بخصوص العراق ، كما اقترح عليه النصير في تقريره ، كما لم يرَ افتتاح مرصد مراغه ، الذي لم يتم إنشاؤه بعد .

(ح) ومن المناسب ، في هذا المقام ، أن نعرض لتلك الصلة التي كانت تجمع بين نصير الدين وهولاكو . والظاهر للباحث أن الذين كتبوا عن النصير رأوا فيه مروّضاً لهولاكو ، وقد وجهه الى الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والثقافية والفنية ، كما يرى نعمة ؛ ويزيد الآخرون منهم على ذلك ، بأن اهتمام المغول بالفلسفة وغيرها ، كأمور لفتت أنظارهم بعامة ، لما قدمه النصير من خدمات في النواحي التطبيقية لها ، وما قدمه تلاميذه[٢٢]، متابعة له ؛ حتى اشتهر هولاكو كأنه « كان يحب العلماء والفضلاء ، ويحسن اليهم ، ويجزل صلاتهم »[٢٣]؛ ولأجل هذا يرى الشيخ نعمة أن النصير « لم يكن يلتقي مع هولاكو ، شارب الدم في جامع ؛ وان الظروف ، في ذلك الزمن ، هي التي جمعت بينهما »[٢٤]؛ ومع ذلك فقد استطاع النصير منذ البداية أن يعمل « جهده ، وبكل ما لديه من امكانيات ، للاحتفاظ بما بقي من العلماء والفلاسفة والحكماء من الإبادة التي كانت تنتظرهم ؛ وكان من أقوى العوامل على إبقاء هذا النفر من أهل المعرفة والفلسفة والعلم »[٢٥].

(ط) ومن وجه آخر ، رأينا هولاكو يهتم بالنصير كمفكر اسماعيلي مرتدٌّ على أعقابه وهو في قلعة (الموت) ؛ فآنسه أن يضع في حاشيته رجلاً عاقلاً مُهِماً كالنصير ، يمكن أن يكسب به ثقة الكثير من المسلمين ، وعلى الأخص الشيعة ، بعد اعلانه العقيدة (اثنا عشريته) . وأفاد منه فعلاً عند فتح العراق ، فقرب اليه القلوب ، وعلى الأقل ، الشيعة منها ؛ حتى أخطأ جمهورهم في التقدير فحسبوا هولاكو انما أسلم ، بل وصار شيعياً ، تحت تأثير النصير ، وهو أمر لم يحدث

---

(٢٢) انظر مثلاً : الشيبي ، الفكر الشعي ، ص ٩٥ .

(٢٣) أيضاً ، ص ٨٦-٨٧ ، نقلاً عن ابن الفوطي ، ص ٣٥٣ .

(٢٤) انظر : نعمة ، ص ٤٨٧ .

(٢٥) أيضاً ، ص ٤٨١ .

قط ؛ وبعد هذا ليس بصحيح ما يرويه الواسطي من اسلام هولاكو ، وما يردده الخوانساري من تشيعه ! وسوف لن ننسى الفقرة الهامة ، والخطيرة ، التي يذكرها المجلسي في كتابه « بحار الأنوار » :

« وكثيراً ما كنتُ أفكر في وجه توجّه المرحوم الخواجه نصير الدين ، المذكور ، إلى البلد المزبور ، في موكب ملك الجور ؛ وقبوله الوزارة والولاية من قبل ذلك المغرور . فتذكّرت أنه أشار (إلى) ان سعيه . . . سأرفع لواء هذه الهمة ، وتحمّل أعباء هذه الملّة ، إلا دخولاً في زمرة علماء الأمة ، ومشياً على طريقة الأنبياء بعد الأئمة . . . في إعلاء كلمة الحق عند انتشار الظلمة . . . وترك التقية ، والحذر من حرب [الأصل : الحرب] الجائرين . . . وإقامة الجمعة ، والجماعة ، بين الجماعات متجاهرين »[٢٦] .

(ي) وهذا الذي ينقله المجلسي عن النصير لا يدل ، تماماً ، على الشعور بالإخلاص الذي يجب أن يكنّه لسيده هولاكو بل انه أراد، بلا شك، أن يستعمله لأغراضه الشخصية ؛ فكان يريد أن ينفذ من خلال هذا الطاغية الى اشاعة عقيدته (الجديدة) التي أعلنها بمجرد تركه لقلاع الاسماعيليين ، ألا وهي (الاثنا عشرية) ؛ وقد كان له ما أراد . وليس ، بعد هذا ، بصحيح أن يقال إن النصير قد أثّر في هولاكو تأثيراً حقيقياً فجعله يتذوق العلم ؛ لأن مغولياً ، كهولاكو ، لا يمكنه ، في رأينا ، أن يستسيغ الفلسفة كما كان شأن الاسماعيليين مع النصير . ونحن نلمس من المصادر بكاملها ، أن مؤلفات النصير أثناء حكم هولاكو ، انما تدور في اطار علم الفلك والنجوم والاختيارات ، مما يتفق وطبيعة المهمة التي أوكلها اليه قائد المغول . يضاف الى هذا ، أن نزاعاً مفتعلاً خلقه مؤرخو النصير من الشيعة ، بينه وبين هولاكو في آخر أيامه . ويفسر الخوانساري واهماً أن التغير الذي أصاب علاقة هولاكو بالنصير لارتداده عن التشيّع ! وقد عرفنا قبل هذا تهافت مثل هذا الادعاء . ويبالغ الخوانساري فيروي لنا ما يفيد

---

(٢٦) نقلاً عن روضات الجنات ، ص ٦٠٥-٦٠٦ .

أن هولاكو أقدم مرة على قتل النصير ، وتوقف ؛ ولعل التبرير ما ساقه جزافاً بأن قال هذا المغولي الأحمق للنصير : « لولا أن المرصد يبقى بفقدك بائراً ، لرأيت أني كنتُ بقتلك آمراً ، ولهتكك شاهراً »[٢٧]. والأنكى من كل هذا ، يروي لنا المحبّي ما يجعلنا نستهزىء اليوم بالصلة بين هذا الفيلسوف وسيده الجاهل ، حينما أصاب القمرَ خسوف ، فطلب هولاكو حلاً من النصير ؛ فابتدع فيلسوفنا طريقة الضرب بالطاسات (المعدنية ، ولعلها كانت نحاسية) ، والنداء للقمر[٢٨]، هكذا من قبل جموع وجنود وحراس هولاكو ، حتى طلع القمر ببهائه من جديد ! وواضح ان النصير قصد من العملية التافهة هذه ، كسب الوقت لطلوع القمر . ويبقى ، وهو أمر هام للغاية ، أن هولاكو عفا عن النصير ، وأعاده الى هيبته ثانية ! ومرة أخرى ، يطالعنا الخوانساري ، أثناء حديثه عن تردّي علاقة النصير بهولاكو ، بما يفيد أن وشايات الحاسدين قد فعلت فعلها في تغيير قلب الطاغية على الفيلسوف ؛ وأشهر الواشين تلميذاه : نجم الدين دبيران ، وقطب الدين الشيرازي ؛ وقد تابع الشيخ نعمة هذا الزعم دون امعان نظر ؛ وفاته أن البحراني ذكرهما وأثنى عليهما ، ولم يشر الى وشاية منهما في النصير[٢٩]. والأغرب من كل هذا ، لم يشر البحراني الى تردّي العلاقة بين النصير والمغولي ؛ بل وصفها على ما يفيد الشكل الحسن . ومع هذا ، لا يمنعنا البحث في أن نثق برأي الشيخ نعمة عندما قال :

« ومن هنا ، أمكن أن تكون شخصية الطوسي ومركزه العلمي

---

(٢٧) أيضاً ، ص ٦١٠ .

(٢٨) هذه العادة الشعبية لا زالت في العراق ، وربما في ايران ، الى اليوم ؛ وهي أن تضرب الأواني النحاسية ، وينادى على القمر في خسوفه بالنداء التالي : « يا حوته ، يا المنحوته ، هِدّي كَمرنا العالي ؛ واجّان متهدينه ، لأضربج بسجينة » (= ايتها الحوت ، اتركي قمرنا العالي ؛ وإذا لم تتركيه ، فسوف أضربك بسكين) ؛ ولعلها تعود الى بدعة النصير تلك ! وعليّ أن أحيل القارىء بخصوص هذه العقيدة الشعبية الى عزيز جاسم الحجّية ، بغداديات ، ط . وزارة الاعلام ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ١١١ . وانظر ما سنقوله في الفصل الرابع ، ص ٦٧-٦٨ .

(٢٩) قارن : البحراني ؛ الخوانساري ؛ نعمة ص ٤٨٧-٤٨٨ .

والسياسي ، هي التي ألّبتْ عليه الحسّاد ؛ فأخذوا ينحتون من أثلته ، ويقومون بالسعاية والوشاية عليه لدى هولاكو ، ليحلّوا محله » .

والذي يبدو لنا ، من استقراء النصوص ، ان الوشايات ، ان صحّت ، لم تفعل فعلها ، لأن هولاكو كان يعرف ان النصيرَ انما استعمله لغاية سعى اليها ، كما استعمله هو لهدف عرفناه . فانظر الى عتاب النصير لهولاكو ، عندما اتهمه بتقليل اجلاله ؛ وأنه صار يذكر فضله عليه، بتقديمه ؛ قال : « كيف يخطر ببالك أنني لا أعتبر احترامك لي منّة ؛ فأنت لست بعظمة السلطان سنجر الذي كان يجلس الخيّام على كرسيه ؛ والحال انني أفضل (من) الخيّام في العلم ، والفضل ؛ وقد أرهقتُ نفسي في خدمتك »(٣٠).

ولسنا ، بعد كل هذا ، نقبل ، الآن ، تبريراً يُساق في تقيّة النصير مع هولاكو ؛ فالنصوص كلها لا تخدم مثل هذا الزعم المتهافت في أساسه .

٣ ـ النصير وأباقاخان

(٦٦٣ / ١٢٦٥ ـ ٦٧٢ / ١٢٧٣)

(أ) تولىّ زعامة المغول ، بعد هولاكو ، ابنه أباقاخان [الذي توفي سنة ٦٨١ / ١٢٨٢] ؛ فبقي النصير محتفظاً بمنصبه كوزير ، فخدمه زهاء تسع سنوات ، استطاع خلالها ان يؤثر فيه من خلال النصائح في تحسين الوضع العام . ويبدو ان العهد الدمويSanguine ، الذي اتصف به حكم هولاكو ، قد تغير الآن الى عهد انفتاح على المشاريع الكثيرة التي يُنتظر من الحاكم الجديد استيعابها ، ومن وزيره الفيلسوف تنفيذها . فإن عجز هذا الأخير عن تحويل هولاكو الى رجل مسلم يستطيع ان يدرك بإسلامه ما سببه من دمار لحضارة

---

(٣٠) هدايت ، ص ٤٠٤ .

وهذا النص انما يتعلق به الباحث لقربه من الصحة ؛ فلقد كان هولاكو يحترم النصير كثيراً (هدايت) ؛ بل كان يكرمه غاية الإكرام (البحراني) ؛ والأكثر ؛ أنه كان يفخر به ويصحبته معه (خدابخش) ؛ فلا قيمة لنزاع افتعله بعض مؤرخيه !

رائعة ، أشعر النصيرَ ، فيما بعد ، بذنب كبير لضياع معالمها الكبيرة ، فقد عجز ، أيضاً ، عن ان يقنع أباقاخان بأن يسلم ، كما كان يتفاءل في البداية ؛ وظلّت الدولة ، وثنية السيرة ، كما كانت[٣١].

(ب) ويبدو ، بالرغم من استبشار الجميع بمجيء أباقاخان ، حتى لقد « اطمأن الناس على أنفسهم وأموالهم بعض الاطمئنان »[٣٢]، لم تتجاوز علاقة النصير بسيده غير الوعود في الاصلاح ، حتى سنة ٦٦٧ / ١٢٦٩ ، حيث خضع أباقاخان لإلحاح وزيره الفيلسوف ، براً بوعده الذي مرّ عليه اكثر من ثلاث

---

(٣١) وذهب الدكتور الشيبي إلى أن أباقاخان هذا أسلم سنة ٦٨٢ / ١٢٨٣ - ٤ « على يد رجل ادّعى التصوف ، وأظهر من الكرامات العملية ، وتنبأ له بالملك . . . وبعد إسلام أباقاخان تسمّى بأحمد ؛ ربما نسبة إلى الشيخ أحمد شيخ الرفاعية ؛ فأرسله الى مصر مندوباً عنه لتقرير الصلح مع المنصور قلاوون » (أنظر : الفكر الشيعي ، ص ٨٧ ، نقلاً عن الحوادث الجامعة ، ص ٤٣١ - ٤٣٢) .
ولدى مراجعتنا لابن الفوطي ، ظهر لنا أنّ الذي أشار اليه الدكتور الشيبي ، هو ليس أباقاخان ؛ بل هو تكودار بن هولاكو الذي تسلم زعامة المغول بعد أخيه ، وبتوصية من امراء المغول ، بعد أن أُلغي الاعتراف بزعامة أرغون بن أباقاخان (قارن : ابن العبري ، ص ٥٠٥ - ٥٠٦ ؛ والمظفّري، تاريخ الشيعة ، ص ٨٢ ؛ وطلس ، عصر الانحدار ، ص ١٥). أما إشارة أبي الفداء في تاريخه (٤ / ٢٣) بأنّ « أحد حكام التتر . . . قد تصوّف . . . سنة ٦٨٥ / ١٢٨٦ . . . ونزل عن المُلك لابن أخيه » (قارن : الفكر الشيعي ، ص ٨٨) فلإجلاء غموضها ، نرى أن هذا ، الذي عناه أبو الفداء ، هو تكودار بن هولاكو ؛ أي السلطان أحمد ؛ والذي حدثت بينه وبين أخيه ارغون بن أباقاخان فتنة سنة ٦٨٢ / ١٢٨٣ ، انتهت بتنحيته وقتله ؛ وربما كان ذلك في سنة ٦٨٣ / ١٢٨٤ ، بعد تنازله الرسمي لابن أخيه ارغون (انظر : طلس ، ص ١٥). وقد ذهب الشيخ المظفري،خطأ، الى ان تكودار هذا ، لم يطل حكمه حتى يتسنى للمؤرخ معرفة عقيدته (تاريخ الشيعة ، ص ٨٢) ؛ ولا أجد مثل هذا الحكم ضرورياً ، خصوصاً وقد اختلط عليه ان يكون تكوادار أول من حكم بعد هولاكو ؛ وهو في الحقيقة غير ذلك كما يبدو من مسار الأحداث . كما اننا نرى ، ان نتجت الفتنة المغولية تلك عن سبب ، فإنه كان لإعلان تكودار اسلامه ؛ فتراجع المغول امام مبايعته ، وساندوا ارغون ، ابن اخيه ، الذي اعاد للدولة وجهها الوثني ! ومن المفيد ، أن نشير ، هنا ، الى أن رد الفعل سيظهر ، فيما بعد ، في ابن أرغون ، واسمه نيقولاوس ، الذي أعلن اسلامه ، بمجرد توليه زعامة المغول ، بعد أبيه ؛ فتسمّى بمحمد خدابنده ؛ وتشيّع (أنظر : تاريخ الشيعة ، ص ٨٢ ؛ وراجع أخباره في الفكر الشيعي ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٠ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٧١) .
(٣٢) طلس ، عصر الانحدار ، ص ١٤ .

سنوات ؛ فزار العراق ، ونزل في بغداد ؛ وكان « معه جمهرة من القوّاد والعلماء ، وعلى رأسهم النصير »[٣٣]، فأبدى محاولات لإصلاح الأمور ، وعاد الى مراغه .

(ج) ويبدو ان محاولات الاصلاح التي كان ينشدها الوزير لا تتساوق مع بطء السلطان المغولي ، فلم يُنجز منها ما يكفي لتبرير استيزاره الدائم ، من وجهة نظر المسلمين ، والشيعة منهم على الأقل . فاضطر الوزير الى الإلحاح على سيده المتربع على عرش مراغه ، لزيارة جادّة وإصلاحية للعراق . ووافق أباقاخان ، وبدأت الرحلة (الملكية) في خريف سنة ٦٧٢ / ١٢٧٣ ، فكانت زيارة تفتيشية ، فعلاً ، بلغ بها السلطان ووزيره مدينة واسط . ثم عادا الى بغداد ؛ واضطرا الى قضاء الشتاء بكامله فيها ؛ حتى اذا طلع الربيع ، عاد السلطان ومعه قواده والحاشية الكبيرة الى مراغه في نهاية سنة ٦٧٢ / ١٢٧٤ . وقد تخلف النصير ، كما يخبرنا ابن الفوطي ، عن العودة ، للوقوف بنفسه على تنفيذ ما يتصل بالشؤون العلمية ، والإشراف على أحوال الفقهاء والمدرسين والصوفية ؛ كما نظم موضوع الأوقاف ، وأصلح ما فسد من اختلال تنفيذه .

(د) والحقيقة التي نراها ، ان النصير قد اصيب بخيبة أمل مما لا يصلح افساده من أمور العراق . وظهر له بجلاء ان ما خرّبه الأب ليس بقادر على بنائه الابن ، وإن ما عجز عن انقاذه من أيدي الفاتحين ، يعجز عن الحفاظ عليه من اتلاف الفاسدين . وها هو ذا الفيلسوف ، المتوقد الذهن ، القلق الشعور ، ذو المزاج اللا مبالي Phlegmatic ، يجد نفسه يتحول ، وهو في سن الخامسة والسبعين الى كتلة من الأحاسيس الكئيبة والمزاج النفسي المنقبض Melancholic ، وبالذات أمام هذه المهام الكبيرة في اعادة بناء دولة فسدت من جذورها . فأصيب ، لأجل ذلك ، بمرض حاد وقبيح ؛ وصف ميرزا مخدوم

---

(٣٣) ابن الفوطي ، ص ٣٧٥ .

حالاته ، وكأننا اليوم نستنتج انه كان مرض الزحار[٣٤] .

(هـ) وتعاونت شيخوخة النصير المرهقة ، والكآبة المفاجئة التي داهمته بعد سفر السلطان المغولي ، وإصابته بمرض الزحار ، على تحمل أيامه الأخيرة في مناخ نفسي معقّد ؛ بالرغم من الحفاوة الشيعية الكبيرة ، التي ظهرت في وسطهم العلمي والفكري ، به في شخص ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ / ١٢٨٠) ، وابن المطهّر الحلي ، المشهور بالعلاّمة (ت ٧٢٦ / ١٣٢٦) ، اللذين تتلمذا للنصير في الفلسفة وعلم الكلام ؛ ولم يفت النصير أن يتعلم عليهما الفقه ، الذي لم يستطع ان يبرز فيه ! فقد كان النصير مداوماً على حضور المجالس العلمية في الحلة ؛ فيحضر مع تلميذيه السابقين دروساً لشيخ الشيعة المشهور أبي القاسم جعفر بن الحسن الحليّ (ت ٦٧٦ / ١٢٧٧) في الفقه وأصوله[٣٥] .

(و) ونحنُ ، ويا للأسف ، لا نستفيد من النصوص لمعرفة بعض التفصيلات الأخرى عن حياة الفيلسوف المريض الكئيب ، والوزير الذي صار يتوارى أمام الأحداث التنفيذية في الدولة . لقد وصل النصير الى المرحلة التي لم تعد الحقائق أمامه ثابتة ! ولعله كان يسترجع في ذهنه المتعب تلك الصور المختلفة لحياته السابقة بين نيسابور وطوس وقلاع الاسماعيليين ، فيحنّ اليها ؛ لوداعة الفلسفة ؛ لا كما آل اليه حاله ، وبمحض اختياره ، من فوضى الدم والمسؤولية ، واحتمال الرجل السفّاح هولاكو ، وأنقاض دولته بوجه خاص . فقاده كل ذلك ، بلا شك ، الى شعور بالعقاب ، أوعدم احتمال الألم في الضمير المساوق لآلام جسد مريض .

---

(٣٤) انظر : ميرزا مخدوم ، ورقة ١٢٤ أ ـ ١٢٥ ب ؛ ولقد كانت طريقة هذا المؤلف في الحديث عن النصير مليئة بالحقد والمرارة ؛ انظر : الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ٩٦ .

(٣٥) انظر : الخوانساري ، ص ٦٠٦ ؛ وقارن : الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ؛ ونعمة ، ص ٤٧٦ .

٤ ـ وفاة النصير

(٦٧٢ / ١٢٧٤)

(أ) ونتيجة طبيعية للأزمة النفسية والمرض اللذين أصابا النصير ، بأن وُصِف من جمهور مؤرخيه بأنه تعرض لمرض ومات . حيث وصف لنا ميرزا مخدوم الساعات الأخيرة لنصير الدين ، رواية عن تلميذه قطب الدين الشيرازي[٣٦]، مما دعا الدكتور كامل الشيبي الى الاعتقاد بأنه « مات ميتة طبيعية »[٣٧] ؛ وقد سكت مؤلفو الشيعة برمتهم عن ذلك ! غير أنني ، هكذا وبقناعة ، أذهب الى ما اخبرنا به ابن الفوطي حيث قال : « انتحر سنة ٦٧٢ هـ »[٣٨]؛ وليس انفراد هذا المؤرخ بدليل على التشكيك بالرواية أو عدم تصديقها ؛ كما يُلمح من مقدمة المرحوم الدكتور مصطفى جواد لكتاب ابن الفوطي ، أو ما أشار اليه احتمالاً الدكتور الشيبي ، في موضع حديثه السابق . وابن الفوطي ، بعد هذا ، كان قريباً لمعاصرة الأحداث ؛ فقد توفي سنة ٧٢٣ / ١٣٢٣ . أما سكوت معاصري النصير من الشيعة عن حادثة الانتحار ، فهو من طبيعة الأشياء ؛ والانتحار يُعتبر مثلبة في الناس القادرين على التصرف الصحيح ، فكيف بشيخ فلاسفة العصر ، وإمام الفكر الشيعي بلا منازع ؟!

(ب) وعلى أيّة حال ؛ كانت وفاة النصير ، في بغداد ، عند غروب اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة ، سنة ٦٧٢ هـ[٣٩]؛ المصادف لليوم ٢٦ أيار سنة

---

(٣٦) ميرزا مخدوم ، ورقة ١٢٤ ب .

(٣٧) الفكر الشيعي ، ص ٩٦ .

(٣٨) ابن الفوطي ، ص ٣٤١ ، وذلك في حوادث سنة ٦٥٧ هـ ؛ بينما سيشير الى وفاته ، في سنة ٦٧٢ هـ ، دون الإشارة لانتحاره ، صراحة .

(٣٩) هذه السنة هي المشهورة المعتمدة عند مؤرخيه ، وبالأخص ابن الفوطي ؛ وليس بصحيح ، بعد هذا ، ما ذهب اليه التستري (ص ٣٢٩ - ٣٣٠) ، وخدابخش (ص ٣٨٨ - ٣٨٩) من ان وفاته كانت سنة ٦٧٣ هـ ؛ كذلك أخطأ هدايت (ص ٤٠٤) عندما زعم انه مات سنة ٦٧٠ هـ ، عن عمر ٧٧ سنة !.

١٢٧٤ م ؛ وبالـذات في يوم (غـدير الشيعـة)[٤٠]، وكان له من العمـر خمسـة وسبعـون عامـاً . وقـد شيع جثمانـه في موكب كبـير اقتـرن بإجـلال واحتـرام وتعظيم[٤١]، وقد شارك في تشييعه صاحبُ الديوان والرجالات البارزة ، فكانت جنازته مظاهرة[٤٢] كبرى ؛ ثمّ دفن في المشهد الكاظمي ، المعروف بمقابر قريش ؛ حيث عينّ مكانه ابنُ الفوطي بقوله : « في سرداب قديم البناء خالٍ من دفن ؛ قيل أنه كان قد عُمل للخليفة الناصر لدين الله »[٤٣].

وقبره لا زال معروفاً في الحضرة الكاظمية الى اليوم[٤٤].

ويذكر المرحوم عباس القمي[٤٥] انه « قيل في تأريخ وفاته بالفارسية » البيتان التاليان :

نصير ملت ودين بادشاه كشور فضل	يكانهء كه جه أو مادر زمانه نزاد
بسال ششبصد وهفتاد ودو بذي الحجه	بروز هيجد همش در بغداد

ولعلنا ، إذ نسدل على سيرته التاريخية ، لا نبالغ اذا صرّحنا بأهميته البالغة الأثر في مسيرة الحركة العقلية ، والاتجاه العلمي بخاصـة ، في القـرن السابـع

(٤٠) انظر : القمي ، سفينة البحار ، ٢/ ٩٧-٩٨ .

(٤١) زندكاني ، ص ٤١ .

(٤٢) ابن شاكر الكتبي ، فوات الوفيات ، ٢/ ١٤٢ .

(٤٣) ابن الفوطي ، ص ٣٨٠ ؛ كذلك قارن : ابن كثير ، ١٣ / ٢٦٧ ، حيث ينقل العبارة نفسهـا مع اختصارها .

(٤٤) والشاهد الحالي على قبره « الشيخ الخواجه نصير الدين الطوسي ، محمد بن محمد بن الحسن ، ولد في طوس عند طلوع الشمس ، يوم السبت ١١ جمادي الأولى ٥٩٧ ، وتوفي في آخر نهار الاثنين يوم الغدير ١٨ ذي الحجة سنة ٦٧٢ ، وأرخته بقولي (نصير الدين ، الله يا أسفي) [هبة الدين الشهرستاني] .

(٤٥) الكنى والألقاب ، صيدا ٣/ ٢١٠ = ط . النجف ، ٣/ ٢١٨ .

الهجري / الثالث عشر الميلادي ، وبحسبانه الباعث الحقيقي للفلسفة ، على العموم[٤٦] ، بعد ان انتكست على يديّ حجّة الاسلام الغزّالي ، في المشرق العربي ، بحوالي قرن من الزمان ونيف[٤٧] .

---

(٤٦) فمن السهل علينا متابعة مكانته تلك من خلال مجمل الحركة العلمية (انظر : Sarton, *Introduction,* II, pp. 1001-1013) ، وبوجه خاص عند العرب (قارن : Meili, La Science arabe, Paris 1938, pp. 153-154) ؛ ومن ذلك قيمته في مباحث الرياضيات (يراجع : Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werk,* Leipzig 1900, pp. 146-153 (nr. 368), et v index) .

او في مجال الطب ، (انظر Leclerc, *Histoire de la médicine arabe,* Paris 1876, II, p. 137) ، او الفيزياء (انظر : Winter, *Isis,* XLII (1951), pp. 138-142) ؛ او من جهة أخرى ، مكانته في تاريخ الأدب في المشرق وتأثيراته في فارس (للتفصيلات ، يراجع : Browne, *A literary History of Persia,* Cambridge 1924, II, pp. 484-486; III, p. 179.

بل لقد كان له دور في تطوير منطق المشرقيين ، تبعاً لابن سينا ، واضحاً كل الوضوح (انظر : Rescher, *The Development of Arabic Logic,* London 1964, pp. 197-199; et cf. index, p. 262.

(٤٧) ينظر في هذا ، الآن ، كتابنا « الفيلسوف الغزّالي » ، ط٣ ، دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٠ (تقارن ط١ ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٠-٤٤) .

٤

شخصيّة الطوسي

١ ـ تمهيد

ان تركيب شخصية ما ، اية شخصية ، تحتاج ، بلا ريب ، الى مجموعة ظروف تأتي بكاملها على تشييدها وبنائها . وشخصية ، مثل الطوسي ، ازدهرت في عنفوان الخراب الحضاري الذي تعرضت له الأمة في اجتياح المغول للمشرق ؛ فتمثلت فيه كل ظواهر عصره الثقافية والسياسية والأخلاقية ، اضافة الى عملية اعادة احياء الجانب العلمي برمّته . ولأجل ذلك ، وجدنا الطوسي لا تحصره ثقافة معينة ، ولا تحدّه سياسة ما ؛ فكان في مسيرته الشخصية نموذجاً لعباقرة عصره تعرض للخراب ؛ فعدم عنايته بالتخصص ساقه سوقاً الى ثقافة واسعة بجوانبها المختلفة ، وبشقيها المهمين : النظري والتطبيقي .

ان بحثنا في قيمته العلمية ، والمجال الفلسفي بوجه خاص ، سيقودنا في الفصول القادمة الى تسجيل رأي جديد ، لم يلتفت اليه الباحثون ؛ ذلك ان النصير ، وتلك حقيقة لا تقبل الجدل ، برغم المتناقضات التي تظهر في منحناه الشخصي كمؤشرات تؤكد امتلاء شخصيته من الناحية العلمية والفلسفية ، كان ، أيضاً ، كثير القلق ، والضياع ، وعدم الطمأنينة ، والخوف ، والتردد ، والنكوص ، (الى آخر الألفاظ السلبية) ، كعلامات بارزة في منحناه العام . وتلك صفة كانت تعمّ مثقفي العصر الايلخاني على الإجمال .

ونحن ، هنا ، لا نترك منحناه الشخصي دون عقد الصلة بينه وبين منحناه العقلي ؛ أما تلك المؤشرات ذات العلاقة بالتاريخ ، فنتركها للمؤرخين من

الباحثين . فهؤلاء ، هم المسؤولون الحقيقيون عن ذلك الكشف ، الذي يبدو شيّقاً ، بلا أدنى ريب .

٢ ـ أساتذته

لعله من المناسب جداً ان نتعرض ، هنا ، للحديث عن اساتذته الكبار ، الذين درس عليهم النصير في الفترات المختلفة من حياته الطويلة ؛ على الأقل ، سنستطيع ان نوجه اهتماماته الى اصولها العلمية والفلسفية . فهذا أبوه ، محمد بن الحسن الطوسي ، « كما يحدثنا البحراني وخدابخش) ، لم يحتضنه ابناً فحسب، بل تلميذاً[١] درس عليه المبادىء العامة للفكر الإسلامي ؛ وقد شاركه هذه المهمة ، على الاحتمال[٢] ، خاله فاضل بابا ، المعروف بأفضل الكاشي ، الحكيم الفيلسوف[٣] .

اما اساتذته الحقيقيون ، فهم جملة من اعلام عصره . وكما يحدثنا البحراني والتستري والخوانساري ، ان معين الدين سالم بن بدران المازني المصري ، الذي أجاز النصير سنة ٦١٩ / ١٢٢٢ ، عندما كان في نيسابور قبل مذبحة المغول ، كان استاذه ومعلمه في الفقه . والقمّي في سفينة البحار يشير الى هذا المعنى ، ولكنه يسميه خطأ بقطب الدين المصري (نقلاً عن الاشكوري) . ولعله درس علم الكلام على هذا المصري ، أيضاً ؛ فهذا ابن شاكر الكتبي يصف الأستاذ بـ« المعتزلي الرافضي »[٤] ، وتلك صفة رأيناها دائماً تقترن بعلماء الكلام Theologians من الشيعة بعد القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، بعد أن أفرغ الفكر المعتزلي محتواه الفلسفي في الوعاء العقلي لتراث الشيعة[٥] .

---

(١) قارن : القمي ، سفينة البحار ، ٢/ ٩٧ ـ ٩٨ .

(٢) هكذا يحتمل الشيخ نعمة (ص ٤٧٦) ؛ وإلى هذا المعنى يذهب قطب الدين الأشكوري صاحب كتاب « محبوب القلوب » ، غير ان المصادر الأخرى تسكت عن ذلك (قارن ؛ هدايت ، ص ٤٠٤) ؛ لأن النصير كان له من العمر عشر سنوات عندما توفي خاله (سنة ٦٠٧ / ١٢٠٩) !

(٣) يُراجع ما قلناه في الفصل الثاني ، قبل ، ص ٢٧ .

(٤) فوات الوفيات ، ٢/ ١٤٩ .

(٥) ينظر في هذا كتابنا :- Al-A'asam,: *Ibn ar-Riwandi'sKitab Fadihat al-Mu'*

وليس من الصعب ، بعد هذا ، تصور أهمية ما يخبرنا به البحراني والخوانساري عن دراسة النصير على أبي حامد محمد ابن أبي بكر ابراهيم النيسابوري (ت ٦٢٧ / ١٢٣٠) ، المشهور بالشيخ العطار تبعاً للصوفية[٦] ، وبفريد الدين الداماد تبعاً لكتب الشيعة[٧] . كان هذا الأستاذ عرفانياً ـ صوفياً وله باع طويل في الفلسفة القائمة على الغنوص Gnosis والإشراق Illumination . فالبحراني وخدابخش وهدايت ينصون على الصلة بين هذا الشيخ وبين ابن سينا ، بسلسلة يحسن أن نشير اليها هنا . فقد ذكروا أنه أخذ علمه عن صدر الدين السرخسي [ويسميه الخوانساري بسراج الدين] ، الذي تتلمذ لأفضل الدين الغيلاني [عند خدابخش : الكيلاني ؛ وعند هدايت : العيلاني] ، الذي كان تلميذاً لبهمنيار [لم يذكره البحراني ؛ وسماه هدايت : بهمن يار] ، الذي أخذ علمه عن أبي العباس اللوكري [خدابخش : بوكري ؛ هدايت : الريوكري] ، الذي كان ممن أخذ الاشراقية عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ! . وهذا كله ، بلا شك ، سيقودنا فيما بعد الى معرفة الجذور السينوية[٨] عند نصير الدين الطوسي[٩] .

ودرس النصير ، كما يشير الخوانساري ، على استاذين مهمين آخرين ، هما : أسعد بن عبد القاهر ، المشهور بأبي السعادات الاصفهاني ؛ والآخر ، كمال الدين بن يونس الموصلي . ولكنا ، ويا للأسف ، لا نعرف ماذا درس عليهما نصير الدين بالضبط .

---

tazilah, Ph. D. Dissertation University of Cambridge, 1972, pp. 65- 74. Editions Oueidat, Beirut-Paris 1975 - 1977 , Ch. II, *Passim*.

(٦) انظر الأستاذ نيكلسون ، الصوفية في الإسلام ، ص ٣٥ تعليق ٣ .

(٧) يراجع القمي (الكنى ، ط . النجف ٣ / ٢١٦ ؛ سفينة البحار ، ٢ / ٩٧-٩٨) . وقد أخطأ الشيخ نعمة (ص ٤٧٦) عندما اعتبره شخصيتين منفصلتين ! .

(٨) نسبة الى ابن سينا ؛ انظر الدكتور جعفر آل ياسين ، الأصول الطبيعية للفكر السينوي ، مجلة كلية الآداب (بغداد ـ مج ١٤) ، ص ٦٧ .

(٩) انظر ، بعد ، الفصلين السابع والثامن .

أما أستاذاه ، الأخيران ، وهو في سن ما بعد السبعين [كذا !!] ، فهما : كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ / ١٢٨١) ؛ والآخر ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الحليّ (ت ٧٢٧ / ١٣٢٦) ، المشهور بالعلاّمة الحليّ . وكلا هذين كان من أبرز شيوخ الشيعة في زمانه في الحلّة[١٠]. لقد درس عليهما النصير علم الفقه ، أيضاً ؛ كما يشير الخوانساري ، ويؤيده الآخرون . غير ان هناك من الباحثين من يصف كل ذلك على أساس أنه لوحة صوّرها الخيال الشعري عند الشيعة بعقد الصلة بين النصير وهذين الأستاذين المشهورين ، ومع زميل ثالث لهما ، هو رضي الدين علي بن طاووس (ت ٦٤٤ / ١٢٤٧) ؛ وهم ، بالتالي ، كانوا من مريدي مجالس الشيخ أبي القاسم جعفر بن الحسن الحليّ ، المشهور بالمحقق (ت ٦٧٦ / ١٢٧٧) ؛ وقد حضر نصير الدين معهم مجالس هذا الأخير في الحلّة[١١].

٣ ـ تلاميذه

وهذا الذي قلناه ، في الفقرة السابقة ، يجرنا الى الحديث عن تلاميذ النصير ، والبارزين منهم على الأقل . فميثم البحراني وابن المطهّر الحلي ، الأستاذان في الفقه ، ومعهم عبد الكريم ابن أحمد بن طاووس (ت ٦٩٣ / ١٢٩٤) تتلمذوا للنصير بدورهم في الفلسفة ، كما يحدثنا البحراني والخوانساري . ومع أن ابن المطهّر نفسه يوضح بجلاء هذه النقطة ، عندما يشير ، صراحة ، إلى أنه قرأ على الطوسي « الهيات الشفاء لابن سينا » و « كتاب

---

(١٠) قدم الدكتور كامل الشيبي ، منذ عهد قريب ، عنهما معلومات مهمة ووافية في كتابة الفكر الشيعي ،ص ١٠١ - ١١٠ ، ص ١١٥ - ١١٩ ؛ وانظر ، أيضاً ، ص ٥٤١ / أ ، ص ٥٢٠ / ب .

(١١) فات على الدكتور الشيبي ، هنا ، مع تحسسه الصادق بالصورة الخيالية في هذا النسيج. ان يعرف أن الشيخ رضي الدين هذا لم يلتقِ بالطوسي ؛ طالما أن الأول قد توفي قبل وصول الثاني الى بغداد ، عند تخريبها على يد هولاكو ، لأول مرة . وليست اشارة الخوانساري ، هنا ، بذات أهمية ؛ ويبقى ، برأينا ، على الاحتمال ان الشيخ الطاووسي هذا الذي عرفه النصير هو واحد من اثنين : جمال الدين بن طاووس (ت ٦٧٢ / ١٢٧٥) ، أو ، عبد الكريم بن أحمد بن طاووس (انظر بعد) . ولا يمنع ، بعد هذا أن يكون الأول زميل الطوسي ؛ أما الثاني ، فهو تلميذه بلا شك .

التذكرة في الهيئة » للطوسي[١٢]. كما شهد الطوسي ، عندما قرأ عليه ميثم البحراني الفلسفة وعلم الكلام ، له بالتبحر في هذين العلمين ، كما يخبرنا التستري والبحراني والتنكابني والاردستاني ؛ حتى أصبح ميثم نفسه ، فيما بعد، كما لاحظ الدكتور كامل الشيبي ، المصدر الفلسفي الهام لصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ / ١٦٤٠ - ١٦٤١)[١٣]في شرح « كتاب التجريد » للطوسي ، وكما يخبرنا التستري أيضاً ، بحسبان ميثم البحراني هذا المطّلع على معاني وأسرار « التجريد » مباشرة بالدرس والفحص وعلى يدي الطوسي نفسه .

وتتلمذ للنصير ، أيضاً ، عدد من العلماء ؛ أبرزهم ، دونما ريب ، تلاميذه في مراغه ؛ كقطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي ، ونجم الدين علي بن عمر (المعروف بدبيران) ، الذي يذكر هؤلاء مجتمعين ، بأن الأول والثاني منهم ، حاولا أن يشيا بنصير الدين عند هولاكو ! ؛ كما نقل ميرزا مخدوم بسخرية لاذعة ما وصف به الأول الساعات الأخيرة لأستاذه الطوسي . ان افتراض الحسد القائم بين التلميذين المذكورين وأستاذهما ، برأينا ، من طبيعة الأشياء ؛ ولا نستعد ، بعد هذا ، مثل هذه الصلة في المجال التاريخي ؛ على ان صلتهما ، كغيرهم من تلاميذ الطوسي ، كانت وثيقة ودائمة بأستاذهما ، خصوصاً وأنهما ، كما يخبرنا البحراني ، كانا من أبرز أعضاء المجمع الفلكي في مراغه ؛ كما سنلاحظ ذلك بعد قليل .

ولعلنا لا نذهب بعيداً في التخمين ، اذا افترضنا أن أولاد الطوسي الثلاثة : صدر الدين علي ، وأصيل الدين حسن ، وفخر الدين أحمد ، كانوا من جملة تلاميذه بعامة ؛ وفي المجال الفلكي والاقتصادي بوجه خاص . لقد استخلفهم والدهم ، الوزير ، كما يشير ابن الفوطي ، على أوقاف العراق حتى سنة ٦٨٨ / ١٢٨٩ .

---

(١٢) انظر : القمي ، الكنى ، ط . النجف ، ٣/٣١٧–٣١٨ .

(١٣) لمزيد من التفصيلات عن فلسفة الشيرازي ، انظر :
Horten, M., **Das Philosophische System von Schirâzi**, Strassburg 1913.

٤ ـ ملاحظات حول شخصيته

(أ) وُصِف الطوسي بأنه كان صاحب خُلُقٍ ممتاز ، حتى بولغ فيه وصف علوّه في الأخلاق ، والتواضع ، كما يحدثنا القمّي ، الذي ينقل عن ابن المطهّر قوله بأن النصير « كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق »[١٤]. ولعل الدبلوماسية السياسية التي تميز بها ، فيما بعد فتح المغول لبغداد ، هي التي جعلت معاصريه ، ومعارفه بالذات ، معجبين به وبسلوكه الشخصي على العموم . ومن ذلك ، ان النصير كمحب للخير ، ولأجل أن يكفّر عن خطيئة قَتْل هولاكو للخليفة المستعصم ، احتضن أحد أولاد هذا الأخير ؛ فنحن نقرأ في « جامع التواريخ » ، أن « أحد أولاد الخليفة المستعصم ، مبارك الذي عُرِف بعد ذلك بماركشاه ، حيث أخذه الخواجه نصير الدين الطوسي الى مراغه ، وزوّجه وأنجب ولدين[١٥] » .

وكل هذا وذاك مجال يساعد الباحث في الجانب النفسي لنصير الدين ؛ كما يلفت نظرنا تصريح مدهش لمؤيد الدين العرضي ، صديق نصير الدين وزميله في المجمع الفلكي في مراغه ، حيث قال في مقدمته لكتابه « شرح آلات مرصد مراغه وأدواته » ، بأنه ألّف الكتاب المذكور :

« . . . بإشارة من مولانا المعظم ، والإمام الأعظم ، العالم الفاضل ، المحقق الكامل ، قدوة العلماء ، وسيّد الحكماء ، وأفضل علماء الإسلاميين ، بل والمتقدمين ؛ وهو مَنْ جمع الله ـ سبحانه ـ فيه في كافة أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميدة ، وحسن السيرة ، وغزارة الحلم ، وجزالة الرأي ، وجودة البديهة ، والإحاطة بسائر العلوم ؛ فجمع العلماء اليه ، وضم شملهم بوافر عطائه ؛ وكان بهم أرأف من الوالد على ولده ؛ فكنّا في ظله آمنين ، وبرؤيته فرحين . . . وهو المولى نصير الملّة والدين ، محمد بن محمد الطوسي ، أدام الله

---

(١٤) القمّي ، الكنى ، ط . النجف ٣ / ٢١٧ .

(١٥) جامع التواريخ ، مج ٢ ، ١ / ١٩٤ .

أيامه ، . . . فلله أيام جمعتنا بخدمته ، وأبهجتنا بفوائده ، وإن كانت قد أبعدتنا عن الأوطان والعشيرة والولدان ؛ فإن في وجوده عوضاً عن غيره ، ومَنْ وجده فما فاته شيء ، ومنْ فاته فقد عدم كل شيء . فلا أخلانا الله منه ، وأمتعنا بطول بقائه »[١٦].

وهذه شهادة خطيرة الشأن من رجل خَبَرَ النصير وعرفه معرفة جيدة ، لا أحسبنّ أحداً من الباحثين يشك في قيمتها . وليس لنا ، بعد هذا ، أن نرتاب في آراء المتأخرين ، فهي برمتّها ، مهما مازجها الخيال، لا تبتعد كثيراً عن ما ذهب اليه العلامة العرضي ؛ فهذا ابن كثير نراه يصفه بالعقل والفضل وكرم الخُلُق . ولعل ابن الفوطي ، في حديثه عن النصير الدال على حسن الظن به ، هو الآخر يعدو الى أنه عندما « أُسر في فتح بغداد سنة ١٢٥٨/٦٥٦ [وعمره ١٤ سنة] ، فاتصل بنصير الدين الطوسي ، وخدمه ، واشتغل عليه »[١٧] .

وبحق ، أن الطوسي قدم خدمات جليلة للتراث العلمي في عصره[١٨]، جعلت من معاصريه ، والمتأخرين أيضاً ، يظهرون ، بلا تحفظ ، اعجاباً عظيماً به وبشخصيته التي غلفتها الأسطورة والمبالغة أحياناً .

(ب) ومن ذلك ، ما حيك حوله من روايات غريبة ، تدهشنا اليوم ؛ وهي على العموم تتصل بشخصيته . فالخوانساري ، وهو مصدر مليء بالخرافات والأساطير العجيبة حول رجال الشيعة وليس فيلسوفنا فحسب ؛ يروي لنا هذه القصة عن الطوسي :

« . . . انه كان في سفر ، وقد ركب سفينة فيها ثلاثون رجلاً ، نصفهم مسلمون ونصفهم الآخر من اليهود . وان البحر قد هاج ، وأوشكت السفينة على الغرق . فاتفقت آراء أهل السفينة على أن يساهموا بالقرعة على نصفهم لينجوا

---

(١٦) انظر : نعمة ، ص ٤٨٥-٤٨٦ ؛ وقد نشرت ترجمة « آلات مرصد مراغة للعرضي » منذ عهد بعيد ، انظر : *H. Selman in: S. P. M. S. E, LX (1928)*.

(١٧) الشيبي ، ديوان الدوبيت في الشعر العربي ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٧١ .

(١٨) انظر الفصل السادس ، بعد ، ص ١١٧ وما يليها .

النصف الباقي ؛ فمن أخرجته القرعة ، ألقوه في البحر ، الى ان تبلغ آخرهم . فاحتال نصير الدين الطوسي ، فأجلس ساكني السفينة في دائرة كان يجلس بعد كل أربعة مسلمين خمسة من اليهود ، ثم بعد كل مسلمينْ يهودياً واحداً . فلما أخذوا في المساهمة ، جعلوا يعدون تسعة تسعة ، ويلقون التاسع منهم في اليم . فهلك بهذه الطريقة جميع اليهود ، وبقي المسلمون سالمين »[١٩]! .

وهذه الرواية المدهشة ، يعلّق عليها الشيخ نعمة بقوله : « وهذه القصة ، التي ربما كان للخيال فيها كثير من التصرف ، تعكس لنا نفوذ شخصية الطوسي الرياضية أيضاً ، وتغلغلها وسيطرتها على كثير من الأفكار » (ص ٤٧٤) . أما نحن ، فلا نرى في هذه الحكاية شيئاً من الصحة التاريخية ؛ فليس من الصحيح عندنا أن يُنسب إلى نصير الدين ركوب البحر ؛ وإن كان للموضوع جذر تاريخي ، فلربما السفينة تلك كانت تقلّه إلى واسط أو الحلة ، في رحلاته التفتيشية في العراق ، ولكنها مرفوضة بمنطق الأحداث ؛ فليس الوزير يركب مع عامة الناس ؛ كما يرفضها القانون الجغرافي ، فلا حقيقة لهذه العواصف في الدجلة أو الفرات التي توصل السفن الى الهلاك ؛ هذا إذا لم يلفت نظرنا أن صدفة انشطار أهل السفينة الى يهود ومسلمين ، وبهذه القسمة ، خيال بارع حقاً . أما الجانب المهم في الحكاية ؛ الرياضي ؛ فالرواية لم تحسن أن تعطينا القانون المنظّم للدائرة ! فالصحيح ، كما حققناه ، أن يجلس [المسلم = م ؛ اليهودي = ي] أهل السفينة هكذا (مممم ييييي مم ي ممم ي م يي مم ييي م يي مم ي)[٢٠] حتى نحصل على النتيجة التي يقصد منها إتلاف اليهود وإبقاء المسلمين .

(ج) ونقرأ حكاية أخرى يرويها الخوانساري ، تتصل بعبقرية نصير الدين اتصالاً وثيقاً وأسطورياً ؛ حيث قال :

---

(١٩) روضات الجنات ، ص ٦١١ .

(٢٠) : أي بترتيب (٤ مسلمين + ٥ يهود + ٢ مسلمين + ١ يهودي + ٣ مسلمين + ١ يهودي + ١ مسلم + ٢ يهود + ٢ مسلمين + ٣ يهود + ١ مسلم + ٢ يهود + ٢ مسلمين + ١ يهودي) .

« . . . ان تلميذه نجم الدين علي بن محمد ، المعروف بدبيران . . . سأل الطوسي ، وهو في معركة القتال ، واضعاً إحدى رجليه على الركاب[٢١] والأخرى على الأرض ، عن أربعمائة مسألة من المعضلات والمشكلات الكلامية ، فأجاب [الطوسي] عن جميعها في قدر نصف ساعة »[٢٢] !.

ولا يخفي علينا ، منطقياً ، تهافت هذه الحكاية في شكلها ومضمونها . وإن أريد بها التدليل على عبقرية النصير ، فإنها ، أيضاً ، تشير الى الوقت غير المناسب للمطارحة . وقد علّق الشيخ نعمة على هذه المبالغة بقوله انه « لا شك ان هناك مبالغة ضخمة قد أُدخلت على هذه القصة ، تدل على جهل راويها بما يلزمها من التعذر ، حين نعلم بعد أن نوزع النصف ساعة على الأربعمائة مسألة ، ويكون لكل مسألة أربع ثوانٍ ونصف ، وهو وقت لا يتسع لعرض المسألة من السائل ولا للجواب عنها من المسئول »[٢٣]؛ وقد فاته أن الخوانساري ، قبيل النص السابق (ص ٦١٠) ، ذكر تلك الحكاية منسوبة الى هولاكو ، كسائل ، والى النصير المسئول ؛ حيث اكتشف السفاح المغولي عبقرية الطوسي المدهشة تلك ! وبدل أن يزداد إعجاباً به ، غضب لتصاعد الخط البياني على تلك الصورة العقائدية ، وبدل أن يؤمن بأجوبته ، « صار هذا [الحوار] سبباً لانحرافه عن المذهب » [كذا !] ؛ وهذا كله ، برأينا ، موضوع ، ومصنوع ، لا قيمة له على الاطلاق .

(د) وقد مرّ بنا ، علاوة على هذا وذاك ، كيف عالج النصير موضوع خسوف القمر بالضرب على الطاسات، (الفصل الثالث، ص ٤٩). ونرى أنه لمن المناسب للمقام أن نشير الى تلك الحادثة المدهشة بتفصيل . فالمحبي ، الذي ينفرد من بين المصادر كلها ، يذكر أثناء حديثه عن أصل تقليد الضرب على

---

(٢١) الركاب ، ج رُكُب ، ما يُعلّق في السرج فيجعل الراكب فيه رجله ؛ انظر : القاموس ، (ر ك ب) .

(٢٢) روضات الجنّات ، ص ٦١١ .

(٢٣) انظر ؛ نعمة ، ص ٤٧٤ .

الطاسات في إيران [وفي العراق ، كما رأينا] ، عند خسوف القمر ، بقوله :

« . . . أصله ما اشتهر في بلاد العجم ، أن القمر إذا خُسِف يضربون على الطاسات ، وباقي النحاس ، حتى يرتفع الصوت ، زاعمين بذلك أن يكون سبباً لجلاء الخسوف وظهور الضوء ؛ هكذا قاله بعض الأدباء . والذي يعوّل عليه في أصله ، أن هولاكو ، ملك التتار ، لما قبض على نصير الدين الطوسي ، وأمر بقتله ـ لإخباره ببعض المغيَّبات ـ ، فقال له النصير : في الليلة الفلانية ، في الوقت الفلاني ، يُخسف القمر . فقال هولاكو : احبسوه ، ان صدق أطلقناه ، وأحسنّا إليه ؛ وإن كذب ، قتلناه . فحبس [النصير] إلى الليلة المذكورة ، فخُسفَ القمر خسوفاً بالغاً ! واتفق أن هولاكو غلب عليه السكر تلك الليلة ، فنام ولم يجسر أحد على إنباهه . فقيل للنصير ذلك ؛ فقال : ان لم يرَ القمر بعينيه ، وإلا أصبحُ مقتولاً لا محالة . وفكّر ساعةً ، ثم قال للمغل [= المغول] : دقوا على الطاسات ، وإلا يذهب قمركم الى يوم القيامة . فشرع كل واحد يدق على طاسة ؛ فعظمت الغوغاء [كذا !] ؛ فانتبه هولاكو بهذه الحيلة ، ورأى القمر قد خسف ، فصدقه . وبقي ذلك (التقليد) إلى يومنا هذا »[24] !.

ولا أحسب أن أحداً يستنكر هذه الرواية ؛ فمع شكلها العامّي ، تؤيد بمضمونها ما نذهب اليه بخصوص بدء الصلة بين النصير وهولاكو ؛ فمنطوق الحكاية يجلي غموضاً في تلك الصلة ، إذا عرفنا أن هولاكو لم يثق بدايةً بالنصير أو بعلمه ، عندما أسره بعد سقوط قلعة (الموت) . ونتائج تلك الحادثة كانت وحدها الكفيلة بجعله الفلكي المنجم والمتنبىء بالأحداث الجسام في حاشية هولاكو .

(هـ) ويروي الشيخ عباس القمّي حكاية ذات إيقاع نفسي آخر ؛ وهي تتصل بشخصية الطوسي ، الوزير ، وكيف كان يقابل خصومه : « . . . حكي

---

(24) خلاصة الأثر ، ص ۲۲۵ - ۲۲٦ .

من أخلاقه الكريمة أن ورقة حضرتْ اليه من شخص ؛ فكان فيها : يا كلب ابن الكلب !. فكان الجواب : أمّا قوله يا كذا ، فليس بصحيح ؛ لأن الكلب من ذوات الأربع ، وهو نابح طويل الأظفار ؛ وأما أنا ، فمنتصب القامة ، بادي البشرة ، عريض الأظفار ، ناطق ضاحك ؛ فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص !. وأطال [نصير الدين] في نقض كل ما قاله هكذا ، ردّ عليه بحسن طويّة وتأني ، غير منزعج ، ولم يقل في الجواب كلمة قبيحة »[٢٥] ! .

والحقيقة التي تؤكدها هذه الحكاية ، مع طرافتها ، أن النصير ، وهو متربع على كرسي الوزارة ، لم يفقد شخصيته المسامحة كفيلسوف ، حكيم ، عاقل ، يعرف لنفسه موضعها من الناس ، وخصومه على الخصوص ، وكيف يكسبهم الى جانبه على الدوام .

٥ ـ شعره

على أن النصير ، الى جانب هذا وذاك ، كان شاعراً ، ينظم بالعربية والفارسية ؛ بل له قصائد في اللغتين ؛ كما يخبرنا القمّي . ومن ذلك ما يذكره الخوانساري (ص ٦٠٧) من شعرٍ استدل به على عقيدته الشيعية ؛ هذا نصه[٢٦] :

لو انّ عبداً أتى بالصالحات غداً	وودّ كلّ نبيّ مُرسَلٍ ووليْ
وصامَ ما صَام صوّامٌ بلا مللٍ	وقامَ ما قامَ قوّامٌ بلا كسَلِ
وطارَ في الجوِّ ، لا يأوي إلى أحدٍ	وغاصَ في البحرِ مأموناً مِنَ البَلَلِ
وأكسَى اليتامى من الدِّيباجِ كلّهمُ	وأطعَمهمْ منْ لذيذِ البرِّ والعسَلِ

(٢٥) انظر : الكنى والألقاب ، ط . النجف ، ٢١٧/٣ .

(٢٦) قارن : نعمة ، ص ٤٧٥-٤٧٦ .

وعاشَ في الناسِ آلافاً مؤلّفةً عارٍ مِنْ الذّنبِ ، معصوماً مِنَ الزّلَلِ
ما كان في الحشرِ،يوم البعثِ،مُنتفعاً إلاّ بحُبِ أميرِ المؤمنينَ عليْ!

وفي موضع آخر ، يروي الخوانساري (ص ٧٠) أبياتاً طريفة للنصير يمتدح فيها ابن مسكويه وكتابه « تهذيب الأخلاق » ، مما يؤكد ، في رأينا ، الصلة التي سنقيمها بين مباحث النصير في الأخلاق وابن مسكويه[٢٧] ؛ فقد قال النصير :

بنفسي كتاباً حازَ كلّ فضيلة وصَار لتكميلِ البريّةِ ضامِنا
مؤلّفُهُ قَدْ أبرزَ الحقّ خالصاً بتأليفهِ ، مِنْ بَعْدِ ما كانَ كامِنا
ووسّمه باسمِ « الطهّارة » قاضياً به حقّ معناهُ، ولمْ يكُ مائنا
لقدْ بَذَلَ المجهودَ لله دَرُّهُ فما كان في نَصحِ الخلائقِ خائنا

ومع أن النصير لم يُبحث كشاعر ، فقد كشف لنا البحث في التراث مؤخراً دوره في تطوير أوزان الدوبيت[٢٨] ، حيث نجد أنه « من اطرف ما يلاحظ في دوبيت هذا القرن [= السابع الهجري] أن الخواجه نصير الدين الطوسي . . . قد نظم رباعية لم يُراع فيها التصريع في المصراع الأول ، ولا الثالث ، فقال :

كنّا عَدَماً، ولمْ يكنْ مِنْ خللِ والأمْرُ بحالِه إذا ما مِتْنا
يا طولَ فنائنا ، وتبقى الدُّنيا لا الرّسمُ بقي لنا ولا اسمُ المعنى!

وهو نموذج لا نظير له »[٣٠] !

---

(٢٧) انظر الفصل السابع ، بعد ص ١١٩ - ١٢١ .

(٢٨) قارن ، أيضاً ، الصدر ، تأسيس الشيعة ، ٤١٥ ؛ ونعمة ، ص ١٣٤ .

(٢٩) تصحّفت « متنا » على « متننا » في الإشارة الأولى للشيبي ؛ والتصويب منه في الإشارة الثانية ؛ وهو غلط مطبعي بلا شك .

(٣٠) انظر : الشيبي ، ديوان الدوبيت ، ص ٧٦ - ٧٧ ، ٢٦٦ - ٢٦٧ تحت رقم ٢٠٢ / ١ .

أما شعره بالفارسية ، فهو كثير بلا شك. فَلَهُ منظومات طويلة تتناول موضوعات علمية ، وفلكية على الخصوص ، وهو ما سنعرض لذكره، في الفصل الخامس ، عند الحديث عن مؤلفاته . لكننا ، هنا ، نكتفي بالإشارة إلى القطعة التالية ، والتي ذكرها الطوسي في ثنايا كتابه « آداب المتعلمين » ، حيث قال[٣١]:

تاتَواني مِيكَريزْ أَزْ يا رِبَدْ   يارِبَدْ بدتر بُوَدْ ما رِبَدْ
ما رِبَدْ تنها تُورا برجان زَنَدْ   يارِبَدْ برجانَ وهمْ ايمان زَنَدْ

وقد ترجم لناصديقنا الدكتور حسين علي محفوظ ، استاذ اللغة الفارسية وآدابها بجامعة بغداد ، هذه المقطعة الفارسية إلى العربية ، نذكرها على سبيل التنظير :

إجتنِبْ ما استطعتَ قُربَ قرين الـ   سوءِ،ثمّ احترز مِنَ الثعبان
فالأفاعيْ بالمرءِ تودِيْ، وهذا   مهلِكُ للحياةِ والإيمان[٣٢]

وليس بغريب ، بعد هذا ، أن نذكر أن نصير الدين قد ألّف كتاباً مستقلاً في الشعر ، سماه « معيار الأشعار » [راجع مؤلفاته في الفصل الخامس ، ص ٩٤] ؛ وكأنه بهذا الكتاب ، الذي يبدو للأسف أنه ضاع ، استكمل فنون الفلاسفة ، وعلى الأخص الفارابي وابن سينا وابن رشد فيما كتبوه في الشعر على منوال كتاب فن الشعر Ars Poetica لأرسطو ، أو في شروحهم وتعاليقهم

---

(٣١) نقلاً عن كتاب « آداب المتعلمين » ، بتحقيقنا ، (تحت الطبع ضمن « رسائل لنصير الدين الطوسي في التربية والكلام والفلسفة » ، منشورات دار الاندلس ، بيروت ١٩٨٠ ، وانظر للمقارنة ، الدكتور يحيى الخشاب ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج ٣ ، جـ٢ ، ص ٢٧٥ .

(٣٢) قارن ترجمة الخشاب ، هـ ص ٢٧٥ ؛ أمّا ترجمة ناشر « كتاب آداب المتعلمين ووسائل أخرى في التربية » ، القاهرة (لا . ت .) ص ١٢٣ ، فلا قيمة لها .

عليه[٣٣]. ومن هنا ، يبدو النصير ليس شاعراً فحسب ؛ بل أستاذاً أتقن معرفة الشعر كفنّ ، أيضاً .

---

(٣٣) قدم لنا الأستاذ مارغوليوث منذ عهد بعيد كتاب الشعر لأرسطو بترجماته العربية ؛ أنظر كتابه : *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam,* edidit Margoliouth, Londinii, 1887, passim (باللاتينية) وقدمه بترجماته وشروحه الفارابية والسينوية والرشدية ، منذ عهد قريب ، الدكتور عبد الرحمن بدوي ، في كتابه « أرسطوطاليس : فن الشعر » القاهرة ١٩٥٢ ؛ وانظر الطبعة الجديدة ، بيروت ١٩٧٣ .

٥

مؤلّفات الطوسي

١ ـ تمهيد

ان البحث في مؤلفات الطوسي موضوع شيّق وشاق ؛ فالرجل استغرقت مؤلفاته كل أبواب المعرفة في عصره . ونحن الآن في صدد أن نتناول حجمها العلمي والفلسفي . فله مؤلفات في العلوم الصرفة ، كالهندسة والجبر والمثلثات والفيزياء ، وللرياضيات فيها شأن كبير ؛ كما كتب في العلوم الفلكية ، كالفلك والتنجيم والاختيارات والاسطرلاب ؛ وكان للفلسفة ، بموضوعاتها البارزة في الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق والمنطق ، إضافة الى السياسة وعلم الكلام ، مكانة هامة وذات قيمة في ما كتب . ومع كلّ هذا ، كان من ذوي الباع الطويل في التاريخ والجغرافية والطب ، علاوة على الشعر وفنّه ، كانت له آراء في التصوف الفلسفي البحت .

ولأجل هذا ، ندرك سرّ هذه الكمية من العنوانات التي يذكرها الأمين وحددها بـ(٨٥) مؤلفاً ؛ بينما لم تتجاوز معرفة الشيخ نعمة (٧٥) عنواناً ؛ وكان روان بخش قد حاول أن يسجل له (١١١) عنواناً ، وقريباً منه كان حظ مدرّس رضوي[١] . أمّا حقيقة تلك المؤلفات ، فلا زالت بحاجة إلى تدقيق وتحقيق ؛ فلقد وجدنا بعد مراجعة سريعة لأعمال المفهرسين ، من عرب وشرقيين

---

(١) انظر : أحوال وآثار ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٢٨٢ ؛ وقارن : أمشه أي ، بيوكَرافي ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٦ . أما بشأن روان بخش ، فانظر « زندكَاني » ، ص ٤٤ ـ ٥٩ .

ومستشرقين ، أننا امام معلومات قيّمة وجليلة ، بشأن فرز مؤلفات نصير الدين ، وتحقيق أهميتها وموضوعاتها . فمؤلفاته ، قد وصلتنا بنسبة عالية قياساً الى مؤلفات غيره ؛ وما ضاع منها قليل ولا يشكل أدنى قيمة بخصوص تقويم بنائه العلمي والفلسفي على السواء . ومع أن المشهور أنه « كتب ما يناهز مائة وأربعة وثمانين مؤلفاً ، بين كتب ورسائل ، وأجوبة مسائل ، وفنون شتى »[٢] ، فإننا استطعنا هنا أن نقدم ، ولأول مرة ، قائمة مقارنة بعنوانات مؤلفاته تجاوزت (١٦٠) عنواناً . وهذا أمر كان يجب أن يُعمل منذ عهد بعيد ! ومع أننا ، هنا ، لا نتعرض لمؤلفاته (مخطوطة أو مطبوعة) إلى مواضعها في خزائن العالم أو سنوات طبعها وأماكنه ؛ لأن ذلك من عمل الببليوغرافيين ؛ حاولنا أن نحيل القارىء الى الاستزادة بالرجوع الى أهم المراجع في ذلك ؛ وهي كما يأتي ، مع رموزها في التحقيق اقتصاداً في الإشارات :

١ ـ أغابزرك : الذريعة إلى تصانيف الشيعة ؛ في مواضع متفرقة منه ؛ يرمز له [الذريعة] .

٢ ـ الأمين ، محسن : أعيان الشيعة ، ٤٦ / ١٦ ـ ١٨ ؛ (ط . بيروت ١٣٧٩ / ١٩٥٩) ؛ حيث ذكر له ٨٥ عنواناً ؛ ويرمز له [الأمين] .

٣ ـ تذكرة النوادر من المخطوطات العربية (ط . حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٠ / ١٩٣١) ؛ ويرمز له [تذكرة] .

٤ ـ رسائل الخواجه الطوسي ، (ط . حيدر أباد ١٣٥٩ / ١٩٤٠) مجلدان ؛ ويرمز له [رسائل] والأرقام بعدها توضّح المجلد ورقم الرسالة .

٥ ـ الزركلي ، خير الدين : الأعلام ، مج ٧ ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ ؛ ويرمز له [الزركلي] ، وقد ذكر له ٣٥ عنواناً .

٦ ـ سركيس ، جوزيف اليان : معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ، ص ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ؛ ويرمز له [سركيس] .

---

(٢) انظر : الأمين ، أعيان الشيعة ، ٤٦ / ٦ .

٧ ـ سيّد ، فؤاد : فهرس المخطوطات العربية ، (القاهـرة ١٩٥٤) ؛ يرمـز له [سيد : فهرس] .

٨ ـ عوّاد ، كوركيس : الاسطرلاب وما أُلّف فيه من كتب ورسائل في العصور الإسلامية بحـث منشور في مجلة سومر ، (بغداد ١٩٥٧) ، مج ١٣ ، جـ ١ ـ ٢ ؛ يرمز له [عوّاد : سومر] .

٩ ـ محفوظ ، الدكتور حسين علي : المخطوطات العربية في ايران ؛ بحث منشور في مجلة معهد المخطوطات العربية ، (القاهـرة ١٩٥٧) ، مج ٣ ، جـ ٢ ؛ ويرمز له [محفوظ : المخطوطات] .

١٠ ـ نعمة ، الشيخ عبد الله : فلاسفة الشيعة ، ص ٤٧٨ ، ٤٩٣ ـ ٥٠٢ ؛ ويرمز له [نعمة] ، وقد ذكر له حوالي (٧٠) عنواناً .

أما بشأن قوائم روان بخش في « زندكَاني »، ومدرّس رضوي في « أحوال وآثار » ، فلم نرجع اليهما لأنهما قصدا حصر المخطوطات ومواضعها ، كما فعـل المفهرسـون الأوروبيون كالأستـاذ بروكلمان C. Brockelmann (٣) والأستاذ مِنكانا H. Mingana (٤) والأستـاذ كوتشـالك H. L. Gottschalk (٥) ؛ وغيرهم الكثير . أما نحن هنا ، فقصدنا تحقيق العنوانات الكثيرة لأعماله ، والتي تحرفت في المصادر وقد نجدها مصحّفة أحياناً ؛ ونبغي من ذلك أن نضـع هذه المادة بين أيدي الببليوغرافيين المتخصصين الذين يستحق نصير الدين الطـوسي

---

(٣) انظر : Geschichte Arabischen Littratur, Supplementhände III, index

(٤) قارن : Catalogue of the Arabic Manuscripts in John Ryland's Library-Manchester, Manchester 1934, pp. 33. 538- 551, 591. 593, 622, 635, 66, 682, 683, 685, 1133.

(٥) Islamic Arabic Manuscripts, Birmingham 1948, passim; esp. Vol. IV, pp. 100, 152.

منهم ، كحال الكندي وابن سينا وابن الجوزي والغزّالي ، عناية خاصةً كان يجب أن توجه اليه منذ عهد بعيد .

ومؤلفات الطوسي ، التالية ، مرتبة بحسب الحروف الأبجدية ؛ وقد أهملنا كلمة « كتاب » أينما وقعت في العنوان بحسبانها خارج الترتيب الأبجدي ؛ مع احتفاظ كلمة « رسالة » بترتيبها في العنوان ، كحال كلمة « تحرير »[٦] .

٢ ـ مؤلفاته

١ ـ آداب المتعلمين ؛ [بالعربية] ، الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ أغا بزرك ١ / ٢٦ ـ ٢٨ ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ القمّي ، الكنى ، ٣ / ١٥٣ . وقد يسمى هذا المؤلف برسالة (أو كتاب) « آداب المتعلمين » . انظر : دكتور يحيى الخشاب ، مجلة معهد المخطوطات ، مج ٣ ، جـ ٢ .

٢ ـ آغاز وانجام ؛ [بالفارسية] ، انظر : ايرج افشار ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠١ .

٣ ـ الابتداء والانتهاء ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٨ . لعله ترجمة للعنوان السابق ، رقم ٢ .

٤ ـ إثبات الواجب ، [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٨ .

٥ ـ إثبات العقل الفعال ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ ويذكره الزركلي ٧ / ٢٥٨ على « إثبات العقل » ، [كذا !] .

٦ ـ (كتاب) الإثنا عشرية ؛ [كذا !] ، نعمة ٥٠١ .

٧ ـ أجوبة الطوسي [على اسئلة نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي] ؛ محفوظ : مخطوطات ، ٣ / ٢ . انظر رقم ٥٨ ، بعد .

---

(٦) و« التحرير » ، هنا ، تعني النشرة المحققة Critical-edition التي يقدمها مختصّ ما . ومن هنا ، أيضاً ، يلاحظ كثرة الكتب القديمة التي حررها نصير الدين من جديد .

٨ ـ اختبارات النجوم ، [بالفارسية] ، نعمة ٤٩٥ .

٩ ـ اختيارات المهمات ؛ [بالفارسية] ، وهي منظومة ؛ نعمة ٤٩٥ ؛ انظر : اصول الملحمة لنجيب الدين الاصفهاني ، ط . ايران ؟ ١٣٠٦ / ١٨٨٩ .

١٠ ـ الأخلاق ؛ [بالفارسية] ، وهو ليس « الأخلاق النصيرية » [كذا !] ، كما يشير الشيخ علي الخاقاني ، انظر بحثه « الآثار المخطوطة في النجف » ، مجلة الأقلام (بغداد ١٩٦٥) ، مج ١ ، جـ ١١ ، ص ١٤٧ . انظر بعد .

١١ ـ اخلاق ناصري ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٤٧٨ ، وفي موضوع آخر (٥٠١) ظنه برمته مفقوداً . انظر : عارف تامر ، أربع رسائل اسماعيلية ، ص ٢٣ . والكتاب معرّب بعنوان « الأخلاق الناصرية » ؛ انظر رقم ٥١ ، بعد .

١٢ ـ الأخلاق النصيرية ؛ [كذا !] ، هكذا يزعم الخاقاني ، مجلة الأقلام ، ١ / ١١ ص ١٤٧ ؛ ولا أظنه صحيحاً ؛ فلعله يقصد الكتاب السابق ؛ انظر رقم ١١ ، قبل .

١٣ ـ أساس الاقتباس ؛ تامر ، اربع رسائل ص ٢٣ ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ . انظر : نشرة مدرّس رضوي ، منشورات جامعة طهران ، برقم ١٢ . ويسميه نعمة ٥٠٠ « كتاب أساس الاقتباس » .

١٤ ـ استخراج التقويم ؛ نعمة ٤٩٥ .

١٥ ـ استخراج قبلة تبريز ، الأمين ٤٦ / ١٧ .

١٦ ـ الاسطوانة ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

١٧ ـ (كتاب) الأصول الموضوع ؛ [كذا !] ، نعمة ٤٩٩ .

١٨ ـ الأُكَر ؛ [كذا !] ، الزركلي ٧ / ٢٥٨ . انظر « تحرير الأُكَر » ؛ رقم ٢٨ ، بعد .

١٩ ـ انعكاس الشعاع ؛ [كذا !] ، ذكره محفوظ : مخطوطات ، ٣ / ٢ « انعكاس الشعاعات » ، وفيه نظر ؛ قارن الأرقام ٩٩و ١٠٠و١٠٨، بعد.

٢٠ ـ أوصاف الأشراف ، [بالفارسية] ، الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ ؛ أما نعمة ٥٠٠ فهو يُسميه « رسالة في أوصاف الأشراف » ، بينما يذكره تامر ، (أربع رسائل ، ص ٢٣) ، ويُسميه خطأً « أوصاف الأشراق » [كذا !] ؛ انظر : الترجمة العربية لمحمد الخليلي ، النجف ١٣٧٥ / ١٩٥٦ ؛ وهي ترجمة ناقصة ورديئة ؛ قارن : الدكتور كامل الشيبي ، شرح ديوان الحلاج ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٠٢ .

٢١ ـ البارع ؛ [كذا !] ، الزركلي ٧ / ٢٥٨ .

٢٢ ـ بيست باب در معرفت اسطرلاب ؛ [بالفارسية] ، وقد يرد على « بيست باب » فقط . انظر : نعمة ٤٩٥ ؛ وقارن : عوّاد : سومر ، ٢٣ / ١ ـ ٢ ، ص ١٦٠ . تُلاحظ نشرة مدرّس رضوي ، منشورات جامعة طهران . برقم ٣٠٧ .

٢٣ ـ بيان الألوان ؛ محفوظ : مخطوطات ، ٣ / ٢ .

٢٤ ـ التجريد ؛ ويُعرف بكتاب « تجريد الاعتقاد » مرةً ، (نعمة ٤٩٣ ؛ ابن مطهر الحلي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، بومبي ١٣١١/ ١٨٩٣) ، أو بكتاب « تجريد الكلام » اخرى (قارن : القوشجي ، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ، طهران ١٢٨٠ / ١٨٦٣) ؛ قارن ، أيضاً ، سركيس ص ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ؛ وقال الزركلي (٧ / ٢٥٧) انهما كتاب واحد .

وقد سماه الأمين (٤٦ / ١٨) خطأً « تجريد العقايد » ؛ وهو ، على أية حال ، كتاب خطير الشأن عليه شروح وحواشي وتعاليق كثيرة جداً ؛ انظر ما يقوله الدكتور الشيبي، الفكر الشيعي، ص ٩٨-٩٩. وقارن هذا الغلو في الشروح والحواشي مع ما ذكره الحائري A. H. Haeri, *A Catalogue of the Manuscripts in the Parliament Library,* Tehran, 1965, V, pp. 77, 80, 84-89, 92, 94-99, 103, 104, 106-110, 112, 118, 121-123, 126, 130, 134, 136, 139-140, 142-143, 145-146 حتى تعدى ذلك إلى اناس مجهولين تعرضوا للتجريد شرحاً وتعليقاً ؛ انظر ، مثلاً :

Gottschalk, *op. cit.*, iv, p. 100, no. 527 ، وراجع ما سنقوله في الفصل الثامن ص ١٤٩ ـ ١٥٥) .

٢٥ ـ تجريد المنطق ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

٢٦ ـ تجريد الهندسة ؛ [كذا !] ، نعمة ٤٩٥ . وظني أنه عنوان محرّف للرقم ٤٣ ، بعد ؛ فلاحظ .

٢٧ ـ تحرير إقليدس ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ نعمة ٤٧٨ ، ٤٩٥ ؛ محفوظ : مخطوطات ، ٣ / ٢ . وقد يرد العنوان على « تحرير اقليدس في الهندسة » ، أو « تحرير أصول الاوقليدس » [كذا !] ، أو « تحرير أصول الهندسة لأقليدس » ؛ قارن : طبعات روما ١٥٩٤ ، لندن ١٦٥٧ ، كلكتا ١٨٢٤ ، الاستانة ١٢٠٦ / ١٨٠١ ، فاس ١٢٩٣ / ١٨٧٦ ؛ انظر سركيس ، ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ (الأرقام : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٧ .

٢٨ ـ تحرير الأُكَر لثاذوسيوس ؛ نعمة ٤٩٩ ؛ انظر : رسائل مج ١ / رقم ٢ .

٢٩ ـ تحرير اكرامانالاوس ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٤٧٨ ، ٤٩٥ ـ ٤٩٦ ؛ وقارن« سه كَفتار خواجهء طوسي » ، رقم ١٢٤ ، بعد .

٣٠ ـ تحرير ثاوذوسيوس ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٦ . وهذا يحتمل ، في رأينا ، أن يكون « تحرير الأكر » (رقم ٢٨ ، قبل) ، أوانظر رقم ٣١ بعد .

٣١ ـ تحرير كتاب ثاوذوثيوس [كذا !] في الأيام والليالي ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ . ويرد على أنه « رسالة الأيام والليالي » الأصل لثاوذوسيوس ، أو « تحرير كتاب الليل والنهار لثاوذوسيوس » ؛ انظر : تذكرة ١٦٤ . أما عنوان المنشور ، فهو « تحرير الأيام والليالي لثاذوسيوس » ، رسائل ، مج ١ / رقم ٧ .

٣٢ ـ تحرير جرْمَيْ النيرين وبعديهما ؛ [لأرسطرخس] ، الزركلي ٧ / ٢٥٨ ؛ ويذكره الأمين (٤٦ / ١٦) « تحرير كتاب ارسطرخس في جرمي النيرين وبعديهما » ، وقد تحرّف العنوان عند نعمة (٤٩٩) ، على « كتاب في جرمي

النيرين لأسطرخس » ؛ كذا في رسائل ، مج ٢ / رقم ٤ . وعلى أية حال ، فالكتاب هو تحرير « رسالة جرمي النيرين » ، وأصلها لأرسطرخس ، فعلاً ، انظر : تذكرة ١٦٤ .

٣٣ ـ تحرير الطلوع والغروب ؛ [لأوطولوقس] ، الزركلي ٧ / ٢٥٨ ؛ ويرد العنوان عند نعمة (٤٩٩) « كتاب في الطلوع والغروب لأوطولوقس » ؛ انظر : رسائل ، مج ٢ / رقم ٦ . ويتحرّف عند الأمين (٤٦ / ١٦) على « كتاب اطولوقوس في الطلوع والغروب » ؛ وجاء في التذكرة (١٦٢) أنّ « كتاب الطلوع والغروب » أصله لأوطولوقس .

٣٤ ـ تحرير ظاهرات الفلك ؛ [لإقليدس] ، ذكره الأمين ٤٦ / ١٦ والزركلي ٧ / ٢٥٨ ولم ينسباه لإقليدس ؛ أما نعمة (٤٩٨) فهو يجرده من « تحرير » كما ورد في المنشور ـ انظر : رسائل ، مج ١ / رقم ٦ ؛ وقارن : التذكرة ١٦٤ .

٣٥ ـ تحرير الكلام ؛ [كذا !] ، نعمة ٥٠٢ ! ؛ ولا نعرف له أصلاً ؛ فلعله تصحيف عنوان « تجريد الكلام » ؛ انظر رقم ٢٤ ، قبل .

٣٦ ـ تحرير مأخوذات أرخميدس ؛ الأمين ٤٦ / ٢٦ . وذكره الزركلي (٧ / ٢٥٨) ولم ينسبه لأرخميدس . أما المنشور فعنوانه « كتاب مأخوذات أرشميدس » ؛ انظر : رسائل ، مج ٢ / رقم ٣ ، وقارن : نعمة ٤٩٩ ؛ أما التذكرة (١٦٢ ـ ١٦٣) ففيها « كتاب المأخوذات » ، والأصل لأرشميدس [= أرخميدس] .

٣٧ ـ تحرير مانالاوس ؛ الأمين ٤٦ / ٢٥٨ : الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ نعمة ٤٧٨ ، ٤٩٦ .

٣٩ ـ تحرير المساكن لثاوذوسيوس ؛ نعمة ٤٩٩ ، وفي موضع آخر (٤٩٨) يسميه « المساكن » ؛ وبالاشارة الاولى تبعاً للمنشور ، رسائل ، مج ١ / رقم ٤ . أما الأمين (٤٦ / ١٦) فيسميه « تحرير كتاب المساكن » ولم يَعرف مؤلفه اليوناني ؛ قارن : الزركلي ٧ / ٢٥٨ ؛ أما التذكرة (١٦٣) فهي تشير للعنوان وثاوذوسيس [كذا !] .

٤٠ ـ تحرير المطالع ؛ [لأبسقلاوس] ، يذكره الأمين ٤٦ / ١٦) « تحرير كتاب ابسقلاوس في المطالع » ؛ اما الزركلي (٧ / ٢٥٨) فهو لا يعرف أصله ؛ بينما يشير نعمة (٤٩٩) الى « كتاب في المطالع لأبسقلاوس » ؛ قارن : رسائل ، مج ٢ / رقم ٧ . وتتحرّف « تحرير » على « كتاب » في التذكرة (١٦١ - ١٦٢) التي تشير صراحة الى ان اصله يعود لأبسقلاوس .

٤١ ـ تحرير (كتاب) معرفة مساحة الأشكال البسيطة والكروية ؛ [لبني موسى] ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ ، ولم يَعرف « بني موسى » كمؤلفين لأصل الكتاب ؛ وتحرّف العنوان عند نعمة (٤٩٩) على « كتاب معرفة مساحة الأشكال لبني موسى » ، انظر : رسائل ، مج ٢ / رقم ١ ؛ كما تحرّف في التذكرة (١٦٤) على « رسالة في مساحة أشكال بسيطة وكروية » ، وأصله لبني موسى ؛ وهؤلاء هم أولاد موسى بن شاكر ، في البلاط العباسيّ .

٤٢ ـ تحرير المعطيات لإقليدس ؛ نعمة ٤٩٩ ؛ انظر : رسائل ، مج ١ / رقم ١ ؛ وقارن : التذكرة ، ١٦٢ .

٤٣ ـ تحرير المعطيات في الهندسة ؛ [كذا !] ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ نعمة ٤٩٦ . ولعله نفس الكتاب السابق رقم ٤٢ .

٤٤ ـ تحرير (كتاب) المفروضات لأرخميدس ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ وذكره الزركلي (٧ / ٢٥٨) وسماه « تحرير المفروضات » ولم ينسبه لأرخميدس .

٤٥ ـ تحرير (كتاب) المناظر لإقليدس ، انظر : رسائل ، مج ١ / رقم ٥ ؛ اما الأمين ٤٦ / ١٦ ، والزركلي ٧ / ٢٥٨ ، ونعمة ٤٩٨ ، فلم يعرفوا إقليدس ؛ والأخير سماه « المناظر » ، [كذا !] .

٤٦ ـ تحرير كرة واسطوانة أرخميدس ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ . ويذكره نعمة (٤٩٩) تبعاً للمنشور « كتاب في الكرة والاسطوانة لأرشميدس » ؛ انظر : رسائل ، مج ٢ / رقم ٥ .

٤٧ ـ تحرير (كتاب) الكرة المتحركة لأطولوقس ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ (وهناك :

اطولوقوس) ؛ وقارن : الزركلي ٧ / ٢٥٨ وعند هذا الأخير سقطت « كتاب » . أما نعمة (٤٩٨) فيذكره « الكرة المتحركة » ، ولم يعرف أصله ؛ ويذكره مرة أخرى منسوباً لأطولوقس ! تبعاً لرسائل ، مج ١ / رقم ٣ ؛ قارن : ايضاً ، االتذكرة ، ١٦٣ .

٤٨ ـ التحصيل ؛ [كذا !] ، الزركلي ٧ / ٢٥٨ . ولعله تحريف عنوان « تلخيص المحصّل » ؛ انظر رقم ٦١ ، بعد ؛ وقارن ما سنقوله عنه في الفصل الثامن (ص ١٤٤ ـ ١٤٩) .

٤٩ ـ التذكرة ؛ [كذا !] ، أو « التذكرة النصيرية » ، قارن : تامر ، (أربع رسائل) ، ص ٢٣ ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ . وكلاهما عنوانان لكتاب واحد ؛ انظر : نعمة ٤٩٥ ، والزركلي ٧ / ٢٥٨ ، (فهناك نقرأ) « التذكرة في علم الهيئة » . وهو كتاب هام عليه شروح كثيرة ؛ انظر محفوظ : مخطوطات ، ٣ / ٢ .

٥٠ ـ تربيع الدائرة ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ ، الزركلي ٧ / ٢٥٧ .

٥١ ـ ترجمة « الأخلاق الناصرية » ، [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . وهذا خطأ ، فهو ليس بكتاب مستقل ، انما هو تعريب الاصل الفارسي « أخلاق ناصري » ؛ انظر : نعمة ٥٠١ ، وقارن ، رقم ١١ ، قبل .

٥٢ ـ ترجمة ثمرة الفلَك ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ . ويذكره نعمة (٤٩٨) ويُسميه « كتاب الثمرة » بالفارسية .

٥٣ ـ ترجمة صور الكواكب ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ .

٥٤ ـ تهافت الفلاسفة ؛ سيِّد : فهرس ٢٠٦ . وهذا غريب ! ؛ فلعله تزييف لعنوان « مصارعة المصارعة » ؛ انظر رقم ١٥٢ ، بعد .

٥٥ ـ تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ . ويذكره نعمة (٥٠٠) وتسقط من عنوانه « نقد » ، وحذفها فيه نظر .

٥٦ ـ تعريف الزيج ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

٥٧ ـ تعليقه على قانون ابن سينا ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ . ويسميه نعمة (٥٠١)

« الحواشي على كلّيات القانون لابن سينا » ، ولا يحتمل ، برأينا ، أن يكون غيره .

٥٨ ـ التعليقات [على رسالة في إثبات واجب الوجود للكاتبي] ؛ انظر : محمد حسن آل ياسين ، مطارحات فلسفية بين نصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي ، بغداد ١٩٥٦ ؛ والكتاب يتضمن :

(١) رسالة في إثبات واجب الوجود للكاتبي .
(٢) التعليقات على رسالة الكاتبي للطوسي .
(٣) مناقشات نجم الدين الكاتبي لتعليقات الطوسي .
(٤) رد الطوسي على الكاتبي .
(٥) خاتمة المطارحات في الاعتراف بالحق للكاتبي .

قارن رقم ٥ ، قبل ؛ ورقم ٦٩ ، بعد .

٥٩ ـ تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

٦٠ ـ تفسير سورة العصر ؛ انظر : الخاقاني ، مجلة الأقلام ، ١ / ١١ ص ١٣٨ .

٦١ ـ تلخيص المحصّل ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ . ويسميه تامر (٢٣) « المحصّل » [كذا !] ؛ ويذكره نعمة (٥٠٠) ويسميه « نقد المحصّل للرازي » . والأصل ، هو « محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين » لفخر الدين الرازي ؛ انظر : الزركلي ٧ / ٢٥٧ . والأصل وتلخيصه مطبوع في القاهرة سنة ١٣٢٣ / ١٩٠٣ ؛ انظر : سركيس ٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ، برقم ٧ . وقارن ، أيضاً ، A.S. Tritton, The Muhassal by Muhammad b. ʿUmar ar-Razi, Oriens, *Journal of the International Society for Oriental Research*, (Leyden 1967), vol. XVIII-XIX.
وقارن ما سنقوله ، بعد ، في الفصل الثامن من هذا الكتاب ،(ص ١٤٤).

٦٢ ـ ثلاثون فَصْلاً في الهيئة والنجوم ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

٦٣ ـ جامع الحساب ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ نعمة ٤٩٦ .

٦٤ ـ الجَبر والاختيار ؛ نعمة ٤٩٦ . انظر كتاب « كلمات المحققين » ، ط . ايران [؟] ، ١٣١٥ / ١٨٩٧ . وقد يرد بعنوان « رسالة في الجبر والاختيار » ؛ انظر : الأمين ٤٦ / ١٨ .

٦٥ ـ الجبر والمقابلة ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ . وعلى الظن ، ان العنوان تحريف لرسالة « في الحساب والجبر والمقابلة » ، انظر رقم ١٠٣ بعد .

٦٦ ـ الجفر النصيري ، [كذا !] ، نعمة ٥٠١ .

٦٧ ـ جهار مقالهء ؛ [بالفارسية] ، انظر : نشرة محمد معين ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٢٩٢ .

٦٨ ـ جواب الطوسي على الاستربادي ؛ [كذا !] ، سيّد / فهرس ، ٢٠٨ ، ٢٢١ ـ ٢٢٢ ؛ ترد على « أجوبة الطوسي على رسالة الاستربادي » .

٦٩ ـ جواب الطوسي على سؤال الكاتبي عن قول الشيخ الرئيس ؛ انظر رقم ٧ ، قبل .

٧٠ ـ جواب في رفع التناقض في أقوال حنين وابن سينا ؛ الأمين ٤٦/ ١٧ .

٧١ ـ جواب الطوسي على سؤال الكاتبي عن قول المنطقيين؛ انظر رقم ٧، قبل . قبل .

٧٢ ـ جواهر الفرائد ، [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . ولعله تحريف العنوان التالي ، رقم ٧٣ .

٧٣ ـ (كتاب) جواهر الفرائض ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ وانظر رقم ١٣٤ ، بعد .

٧٤ ـ الحرارة والبرودة وتضادُّ فعليهما ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ : ويسميه « رسالة . . . » (؟) .

٧٥ ـ حل مشكلات الإشارات والتنبيهات ؛ الأصل لابن سينا ؛ انظر : سركيس ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ، برقم ٨ ؛ وقارن : الزركلي ٧/ ٢٥٧ . وقد يرد العنوان على « حل مشكل الإشارات » ، أو « حل مشكلات » [فقط ؛ هكذا] ، إلخ ، وكلها تحريفات للعنوان . قارن ط ١ لكنو ١٢٩٣/ ١٨٧٦ ، و ط ٢ ، نفس

المكان ، ١٢٩٧/ ١٨٨٠ ؛ تراجع الترجمة الفنرسية A. M. Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, Paris 1951. وقارن : رقم ١٢٦ ، ورقم ١٢٩ ، ١٣٠ ، بعد .

٧٦ ـ حل مشكلات معينية ؛ انظر : نشرة محمد تقي دانش بزوه ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٤ . وانظر رقم ٨١ ، بعد .

٧٧ ـ خاتمة الأخلاق الناصرية ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . راجع ما قلناه في « ترجمة الأخلاق الناصرية » ، رقم ٥١ ، قبل .

٧٨ ـ (كتاب) خلافت نامـهء ؛ [بالفـارسية] ، نعمـة ٥٠١ . وواضـح زيادة « كتاب » لوجود « نامهء » .

٧٩ ـ خواص الأحجار الكريمة ؛ انظر : الخاقاني ، مجلة الأقلام ، ١/ ١١ ص ١٤٢ ؛ ولـم ينسبه الى الطوسي ؛ قارن رقم ١٠٦ ، بعد .

٨٠ ـ ديباجة الأخلاق الناصرية ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . راجع ما قلناه تحت الرقم ٥١ ، قبل .

٨١ ـ ذيل الرسالـة المُعينيّة ؛ [كذا !] ، الأمـين ٤٦ / ١٧ . وهـذا ، عندنـا ، تحريف للعنوان الوارد تحت رقم ٧٦ ، قبل ، فلاحظ .

٨٢ ـ رَبْطُ الحديث بالقديم ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٨ .

٨٣ ـ ردّ الطوسي على الكاتبي ، قارن الرقمين ٧ و ٤١ ، قبل .

٨٤ ـ الرسالة الاعتقادية ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٨ . وتحتمل ، في رأينا ، أن تكون تحريفاً للعنوان « تجريد الاعتقاد » أو « تجريد العقايد » ، انظر رقم ٧ ، قبل ؛ وربما كانت « الفصول » ، أنظر رقم ١٣٧ ، بعد .

٨٥ ـ رسالهء امامت ؛ [بالفارسية] ، الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ نعمة ٥٠١ . وانظـر : نشرة محمد تقي دانش بزوه ، منشورات جامعة طهـران ، برقـم ٣٠٢ ؛ فهنـاك العنوان : « رسالهء امامت خواجهء طوسي » .

٨٦ـ رسالة الى نجم الدين الكاشي ؛ [كذا !!] ، نعمة ٥٠١ ، وهو بلا شكّ خاطىء ، لأن العنوان فيه تحريف ؛ فالكاشي هنا مصحّفة عن « كاتبي » ؛ انظر رقم ٥٨ .

٨٧ـ رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ٧ أما نعمة ٥٠٠ ، تبعاً للزركلي ٧ / ٢٥٨ ، فيسجلها « بقاء النفس بعد بوار البدن »؛ ولا بأس به .

٨٨ـ رسالة التوليّ والتبرّي ؛ [كذا !] ، نعمة ٤٧٨ .

٨٩ـ رسالة حلّ ما لا يحلّ ؛ [كذا !] ، نعمة ٤٩٦ ؛ مط . بإيران ؟ . ولا تحتمل أن تكون غير « حل مشكلات معينيّة » ؛ انظر رقم ٧٦ ، قبل .

٩٠ـ رسالة السِّير والسلوك ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ .

٩١ـ الرسالة الشافية عن الشّك في الخطوط المتوازية ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ نعمة ٤٩٩ ؛ ورسائل ، مج ٢ / رقم ٨ .

٩٢ـ رسالة مختصرة في الاسطرلاب ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٤٩٦ . لعلها ما يذكره عوّاد/ سومر ، ١٣/١ـ٢ ، ص ١٦٥ ، وانظر ص ١٦٨ ؛ وقارن : العزاوي ، تاريخ علم الفلك ، ١١/١ ، وهناك عُنونتْ « رسالة معرفة الاسطرلاب » .

٩٣ـ الرسالة المعينيّة ؛ [= رساله‌ء معينيه‌ء] ، [بالفارسية] ، الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ نعمة ٤٩٦ . انظر : نشرة محمد تقي دانش بزوه ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٠ .

٩٤ـ رسالة في إثبات الجوهر المفارق ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ ويذكر سيّد / فهرس ص ٢١٣ ، وهناك نقرأ : « رسالة في الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكليّ » ؛ قارن سيّد / فهرس ص ٢٢٤ .

٩٥ـ رسالة في الاسطرلاب ؛ [بالفارسية] ، مختصرة عن « بيست باب » ؛ انظر رقم ٢٢ ، قبل . وقارن : عوّاد / سومر ، ١٣/ ١ـ٢ ص ١٦٥ .

٩٦ـ رسالة في إثبات الفرقة الناجية ؛ [كذا !] ، نعمة ٥٠٠ .

٩٧ - رسالة في أصول الدين ، الأمين ٤٦ / ١٨ . ولعلها رسالة « فصول » ؛ انظر رقم ١٣٧ ، بعد .

٩٨ - رسالة في الإمامة ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ نعمة ٥٠١ ؛ وهي ، بلا شك ، تعريب « رساله‌ء امامت » ؛ انظر رقم ٨٥ ، قبل .

٩٩ - رسالة في انعطاف الشعاع وانعكاسه ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ ؛ وانظر : محفوظ / مخطوطات ، ٣/٢ . وقارن الأرقام ١٩ (قبل) ، و ١٠٠ و ١٠٨ (بعد) .

١٠٠ - رسالة في انعكاس الشعاع وانعطافه ؛ ونعمة ٤٩٦ ؛ انظر : محفوظ / مخطوطات ، ٣ / ٢ ؛ والعنوان تحريف لما قبله ، أو بالعكس .

١٠١ - رسالة في البديهة الخامسة ؛ نعمة ٥٠٠ .

١٠٢ - رسالة في الجبر والقدرة ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ .

١٠٣ - رسالة في الحساب والجبر والمقابلة ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ نعمة ٤٩٦ ؛ ويذكرها الأخير في موضع آخر (٤٩٨) تحت عنوان « كتاب الظفر في الجبر والمقابلة » [كذا !] .

١٠٤ - رسالة في حصر الحقّ بمقالة الإماميّة ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٥٠٠ ؛ ولعلها ما ذكرناه تحت رقم ٩٦ ، قبل ، ولم ينتبه اليه نعمة (!) .

١٠٥ - رسالة في خلق الأعمال ، نعمة ٥٠٠ .

١٠٦ - رسالة في خواص الأحجار ؛ انظر : محفوظ / مخطوطات ، ٣ / ٢ . وهي ، برأينا ، تحريف للعنوان الوارد تحت رقم ٧٩ ، قبل ؛ أما نعمة (٥٠٠) ، فهو يذكر العنوان هكذا : « رسالة في صفات الجواهر وخواص الأحجار » ، [كذا !] .

١٠٧ - رسالة في الرّد على صدر الدين القونيوي في المباحث العامة في الإلهيات ؛ انظر : سيِّد / مكتبة طلعت ، مجلة معهد المخطوطات ، مج ٣ ، جـ ٢ .

١٠٨ - رسالة في الشعاع ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٦ . وهل تحتمل أن تكون ذات الرسالة الواردة تحت الرقمين ٩٩ و ١٠٠ ؟ ؛ وانظر رقم ١٩ .

١٠٩ ـ رسالة في العِصْمة ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ .

١١٠ ـ رسالة في العقل ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ . ولعلها نفس الرسالة الواردة تحت الرقم ٥ ، قبل (؟) .

١١١ ـ رسالة في علم الاسطرلاب ؛ انظر : عوّاد / سومر ، ١٣ / ١ ـ ٢ ص ١٦٨ .

١١٢ ـ رسالة في العلم الاكتسابي واللدني ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ .

١١٣ ـ رسالة في علم المثلثات ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ . انظر التذكرة ١٦٣ .

١١٤ ـ رسالة في كيفية صدور الموجودات ؛ انظر : سيِّد / فهرس ص ٢١٤ .

١١٥ ـ رسالة في النفي والإثبات ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٨ .

١١٦ ـ الرسالة النصيرية ، [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٨ . وتحتمل أن تكون « الأخلاق الناصرية » ، رقم ١١ ، قبل ، وإن صحّت مقولة الخاقاني ، فهي رقم ١٢ ، قبل ؛ مع احتمال كبير أنها تحريف لعنوان « فصول » ، انظر رقم ١٣٧ ، بعد .

١١٧ ـ روضة التسليم ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ نعمة ٤٧٨ .

١١٨ ـ روضة القلوب ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ نعمة ٤٧٨ .

١١٩ ـ زبدة الإدراك في ماهية الأفلاك ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٤٩٦ . ترجمها الى العربية نصير الدين علي بن محمد الكاشاني ؛ وهي نفسها التي تحرّف عنوانها على « زبدة الاستدراك في هيئة الأفلاك » عند الأمين ٤٦ / ١٧ ، ونعمة ٤٩٦ ـ ٤٩٧ .

١٢٠ ـ زبدة الهيئة ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . أوليس هذا العنوان تلخيص عنوان الرسالة السابقة ؟ وهو ما نراه .

١٢١ ـ الزيج الايلخاني ؛ [بالفارسية] ، الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ نعمة ٤٩٧ . ويُسمِّيه تامر (٢٣) « المرصد الايلخاني » ! .

١٢٢ ـ الزيج الشاهي ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٤٩٨ .

١٢٣ ـ سي فَصْل ؛ [بالفارسية] ، نعمة ٤٩٨ .

١٢٤ ـ سه كَفتار خواجهء طوسي ؛ [بالفارسية] ، قارن : رقم ٢٩ ، قبل . وانظر : نشرة محمد تقي دانش بزوه ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٢٩٦ .

١٢٥ ـ شرح الاسطرلاب ؛ [كذا !] ، انظر : عوّاد / سومر ، ١٣ / ١ ـ ٢ ص ١٧٠ ، ١٧٥ ـ ١٧٦ .

١٢٦ ـ شرح الإشارات ؛ الأصل لابن سينا ؛ والشرح مشهور ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ نعمة ٤٧٨ ، ٤٩٤ ؛ وهو ، على العموم ، غير المشار اليه تحت رقم ٧٥ ، قبل . انظر : الدكتور صلاح الدين المنجّد ، المخطوطات المصوّرة ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، ٣ / ٢ . وقارن ط . القاهرة (١٣٢٥ / ١٩٠٧) للأصل والشرح ، ومعهما شرح فخر الدين الرازي ؛ وقد رأيتُ نسخة ممتازة في برمنكهام ، قارن الأستاذ كوتْشالْك (Gottschalk, *op. cit.*, IV, p. *152*) ؛ وهذا الشرح يحتوي على الرقمين ١٢٩ و ١٣٠ ، بعد .

١٢٧ ـ شرح (كتاب) ثمرة بطليموس ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ . ولعل هذا العنوان هو أصل عنوان « ثمرة الأفلاك » أو « ثمرة الفلك » ؛ انظر رقم ٥٢ ، قبل ؛ فهناك « ترجمة ثمرة الفَلَك » .

١٢٨ ـ شرح رسالة العِلْمْ ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ والأصل للشيخ علي بن سليمان البحراني ؛ انظر في هذا الشأن ما قاله الشيبي (الفكر الشيعي ، ص ١٠٨) بهذا الخصوص .

١٢٩ ـ شرح طبيعيات الإشارات ؛ [كذا !] ، انظر : سركيس ، ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ، برقم ٨ .

١٣٠ ـ شرح إلهيات الإشارات ؛ انظر ط . ايران ١٢٨١ / ١٨٦٤ ، وقارن ط . الاستانة ١٢٩٠ / ١٨٧٣ ؛ وهو غير الشرح السابق (رقم ١٢٩) ؛ انظر

سركيس ، الموضع نفسه ، برقم ٩ . الزركلي (٧/ ٢٥٨) يُسمِّيه « شرح قسم الإلهيات في اشارات ابن سينا » .

١٣١ ـ عشرون باباً في معرفة الاسطرلاب ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . ولا شك ، ان هذا العنوان تعريب للعنوان الفارسي السابق « بيست باب در معرفت اسطرلاب » ؛ انظر الرقم ٢٢ ، قبل ؛ وقارن : مدرّس رضوي لنشرة الكتاب ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٧ . وانظر رقم ١٤٤ ، بعد .

١٣٢ ـ العلل والمعلولات ، الأمين ٤٦ / ١٨ .

١٣٣ ـ الصبح الكاذب ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

١٣٤ ـ (كتاب) الفرائض ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ والذي يحتمل أن يكون هذا الكتاب هو نفس « كتاب الجواهر والفرائض » ؛ انظر رقم ٧٣ ، قبل .

١٣٥ ـ فصل في بيان أقسام الحكمة ؛ سيّد / فهرس ، ص ٢٢٨ .

١٣٦ ـ الفصول [كذا !] ، عنوان مغلوط ، في رأينا ، أينما ورد ؛ فهو « فصول خواجهء طوسي » انظر رقم ١٣٧ ، بعد .

١٣٧ ـ فصول خواجهء طوسي ؛ [بالفارسية] ، انظر : نشرة محمد تقي دانش بزوه ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٢٩٨ . وقد يرد العنوان على « الفصول النصيرية » ، انظر : الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ وهو العنوان المعرّب لـ « فصول نصيري » ، الذي يذكره نعمة ص ٥٠١ . وقد نجد العنوان هكذا « الفصول في الاصول » ، أو « فصول العقائد » ، قارن : محفوظ/ مخطوطات ، ٣ / ٢ . وقد رأيتُ منها ترجمتين محفوظتين في الخزانة الخاصّة للدكتور محفوظ ، ببغداد . وعوانها في المطبوع مختلف ، أيضاً .

١٣٨ ـ في أحوال الخطوط المنحنية ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ .

١٣٩ ـ (كتاب) في الموسيقى ؛ نعمة ٥٠٠ .

١٤٠ ـ القصيدة اللامية في البروج الإثني عشر ؛ نعمة ٤٩٨ .

١٤١ ـ قواعد العقائد ، [أو العقايد] ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ وانظر : محفوظ / مخطوطات ، ٣ / ٢ .

١٤٢ ـ (كتاب) قواعد الهندسة ؛ نعمة ٥٠٠ .

١٤٣ ـ كشف القناع عن أسرار الشكل القطاع ؛ الأمين ٤٦ / ١٦ . وقد ورد العنوان ملخصاً على « الشكل القطاع » في ط . القسطنطينية ، مع الترجمة الفرنسية لاسكندر قرة تيودوري ؛ انظر : سركيس ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ، برقم ٦ ؛ وقارن : الزركلي ، ٧ / ٢٥٧ . أما نعمة (٥٠١) فهو يسمّيه « كتاب الشكل القطاع » .

١٤٤ ـ مئة باب في معرفة الاسطرلاب ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . راجع ما قلناه تحت الرقم ١٣١ ، قبل ؛ ولعل « مئة » ، هنا ، [= صد] تحريف كلمة « بيست » هناك [= عشرون] ؛ فلاحظ .

١٤٥ ـ مئة مسألة وخمس من أصول إقليدس ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ . وهناك « مسئلة » بدل « مسألة » .

١٤٦ ـ المقالات الست ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ .

١٤٧ ـ المتوسطات الهندسية ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ .

١٤٨ ـ المختصر في علم التنجيم ومعرفة التقويم ؛ نعمة ٤٩٨ .

١٤٩ ـ المخروطات ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ .

١٥٠ ـ المدخل الى علم التنجيم ؛ نعمة ٤٩٨ . وذكره الأمين (٤٦ / ١٧) هكذا « مدخل في علوم التنجيم » . ولعل بينه وبين المذكور تحت الرقم ١٤٨ ، قبل ، صلة ؛ فلاحظ .

١٥١ ـ مسائل في كون الموت ضرورياً في اقتناع انفصال العلّة ؛ انظر : سيّد / فهرس ، ص ٢٣٤ .

١٥٢ ـ مصارعة المصارعة ؛ انظر : قنواتي ، مؤلفات ابن سينا ، ص ٣٣١ . وهو

في الرد على كتاب « المصارعة » للشهرستاني . وقد ورد ، خطأ ، على « مصارع المصارع » ، الأمين ٤٦ / ١٨ ؛ الزركلي ٧ / ٢٥٨ ؛ وانظر : سيّد / فهرس ، ص ٢٣٥ .

١٥٣ ـ مطلوب المؤمنين ؛ نعمة ٤٧٨ .

١٥٤ ـ معرفة النفس ؛ الأمين ٤٦ / ١٨ .

١٥٥ ـ (كتاب) المُعْطَيات ؛ [كذا !] ، أو « المعطيات » فقط ؛ انظر : نعمة ٤٩٨ . وهو ، برأينا ، تحوير لعنوان « تحرير المعطيات في الهندسة » ؛ أو « تحرير إقليدس » نفسه ؛ انظر الرقم ٢٧ ، وقارنه بالرقمين ٤٢ و ٤٣ ، قبل .

١٥٦ ـ معيار الأشعار ؛ نعمة ٥٠٠ ؛ انظر : تامر ، (أربع رسائل) ، ص ٢٣ .

١٥٧ ـ (كتاب) المفروضات لثابت بن قرّة ؛ نعمة ٤٩٩ ، وانظر : رسائل ، مج ٢ / رقم ٢ . وهذا الكتاب ، على ما يبدو ، غير كتاب « تحرير المفروضات لأرخميدس » (انظر رقم ٤٤ قبل) ؛ فأصله دائماً هكذا يُشار اليه على أنه لثابت بن قرّة (انظر : التذكرة ١٦٣) وليس لغيره !

١٥٨ ـ مقدمة الزيج الايلخاني ؛ [كذا !] ، الأمين ٤٦ / ١٧ . ولا شك في أن هذه قطعة من كتاب « الزيج الايلخاني » المار ذكره ؛ انظر الرقم ١٢١ ، قبل .

١٥٩ ـ مقدمهء قديم أخلاق ناصري ؛ انظر : نشرة جلال الدين همائي ، منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٥ : وقد حسب الناشر هذه القطعة تعود للأصل الإسماعيلي لكتاب « أخلاق ناصري » [قارن ما قلناه في الفصل الثاني ص ٣١ ـ ٣٢ ، والفصل السابع ص ١١٩ ـ ١٢٤] . ولا أحسب هذه القطعة تعود حقاً الى النسخة الإسماعيلية التي يتحدث عنها العزاوي في تاريخ العراق بين احتلالين ، ملحق الجزء الأول ص ٢٤ .

١٦٠ ـ المقولات ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ . أهو كتاب في المنطق ، أم هو تحريف لعنوان « المقالات » ؟ انظر قبل رقم ١٤٦ .

١٦١ ـ (كتاب) نقدُ التنزيل ؛ [كذا !] ، نعمة ٥٠٠ ، ولا أحسب أن هذا الكتاب يتعلق بفنون التنزيل القرآني ؛ ولعله تحوير عنوان ما ذكرناه تحت رقم ٥٥ ، قبل .

١٦٢ ـ واقعة بغداد ؛ الأمين ٤٦ / ١٧ ؛ ولم يُشر الى أن أصله بالفارسية ؛ وقد ترجمه مؤخّراً ، محمد صادق الحسيني تحت عنوان « إستيلاء المغول على بغداد »(انظر ترجمته في مجلة المرشد)جـ ٤ص٢٦) ؛ قارن : الدكتور جعفر خصباك ، العراق في عهد المغول الايلخانيين ، بغداد ١٩٦٨ ، ص ٢١ تعليق ٥١ . ولا أدري لماذا أوردها محمد حسين الساعدي (مؤيد الدين ابن العلقمي ، بغداد ١٩٧٢ ، ص ١٥٧) على أنها « رسالة فتح بغداد » (قارن نفس الكتاب ، ص ١٠٣ ، تعليق ١) .[٧]

---

(٧) لاحظنا في دراستنا لعلاقة النصير بهولاكو (انظر الفصل الثاني ، قبل ، ص ٤٣ ـ ٤٤) أنّه كان بالفعل مرافقاً لهذا السفّاح اثناء فتحه لبغداد سنة ١٢٥٧/٦٥٥ ؛ بل شهد تخريبها واباحتها سنة ١٢٥٨/٦٥٦ . ومن هنا ؛ يأتي في تقديرنا ، ان الرسالة ، مهما أُعتبرتْ وثيقةً عن سقوط بغداد بأيدي المغول ، فهي قد صدرت عن مراقب في الجانب المغولي ، فلاحظ ! قارن ، بعد ، ملحق كتابنا هذا ، ص ١٥٧ وما يليها .

٦

المكانة العلمية للطوسي

١ ـ تمهيد

لاحظنا في الفصل السابق ، ومن خلال مؤلفات الطوسي ، الى أي حد بلغ بإنجازاته العلمية . وانّ وضْعَ خطة موجزة لدراسة تفصيلية تالية من متخصص ، لفرز مؤلفاته هاتيك بحسب ترتيبها الزمني ، وترتيبها اللغوي ، وترتيبها الموضوعي ، لا تحتاج منا الى عناء كثير . فمؤلفاته ، بحسب الترتيب الزمني يجب ان تقسّم الى الفترة الأولى التي تمتد الى التحاقه بالاسماعيليين ؛ والفترة الثانية ، وهي التي ألّف فيها كتبه في قلاع الاسماعيليين ؛ ثم الفترة الثالثة ، وهي التي تمتد من تاريخ التحاقه بالمغول حتى وفاته .

أما الترتيب اللغوي ، فواضح أن النصير ألف كتبه باللغـة العربية تارة ، وباللغـة الفارسية تارة أخرى ؛ ويلاحظ أن بعض ما ألّفه بالأولـى تُرجم الى الثانية ، والعكس أيضاً . فكأن معرفة المتأخرين بمؤلفات الطوسي تقف على خط اللغتين معاً . هذا ، بالأضافة إلى أنه كان شاعـراً ، كما رأينـا ، في اللغتـين ، أيضاً . على أن بعض مؤرخيه يشيرون الى معرفته التامّة بالتركية[١] ، وأنه كتب بعض مؤلفاته ، وربما قال بعض الشعر ، باللغة التركية ؛ لكن قائمة مؤلفاته ، في الفصل الماضي ، لا تشير ألى صحة مثل هذا الزعم . أما أن تكون معرفته باللغات قد تجاوزت الى اليونانية أو السريانية ، لغتي الفلسفة والعلوم على

---

(١) انظر ، مثلاً ، نعمة ، ص ٤٧٨ .

الإطلاق ، وبشكل طولي يساق تحريره لكتب اليونانيين والسريان ، فهو أمر لا زال غامضاً وبحاجة إلى فحص مستقل .

ويبقى الترتيب الثالث ، وهو الهام في رأينا ؛ ذلك ان تُدرس مؤلفاته بحسب ترتيبها الموضوعي Topical Sequence ، فهو المجال الوحيد الذي نستطيع أن نتعرف من خلاله على ما قدمه الطوسي فعلاً في مجالات المعرفة التي استغرقتها مؤلفاته ، والنزعة الغالبة عليه في التأليف على التخصيص . فالأمين ، عندما أشار الى مؤلفاته ، وضعها تحت التصنيف الموضوعي ، وعلى الشكل التالي : الرياضيات ، الأخلاق ، التفسير ، التاريخ ، الفقه ، الجغرافية ، الطب ، التربية والتعليم ، المنطق ، الفلسفةوالحكمة ، علم الكلام ؛ وبينّ أن مؤلفاته الرياضية وحدها نصف عدد مؤلفاته الإجمالية[٢] . وهو بهذا التقسيم قد خلط بين ما كتبه في الرياضيات فعلاً ، وما كتبه في العلوم الفلكية والطبيعية . وحتى نستطيع أن نلمس مكانة نصير الدين العلمية حقاً ، والتي نحن بصدد التفصيل في بعض جوانبها ، أرى أن أضع خطة مقترحة لترتيب مؤلفاته بحسب موضوعاتها :

١ ـ العلوم العقلية : (أ) الفلسفة (ب) الأخلاق
(ج) علم الكلام (د) السياسة (هـ) المنطق .

٢ ـ العلوم الصرفة : (أ) الهندسة (ب) الرياضة
(ج) المثلثات (د) الجبر (هـ) الفيزياء .

٣ ـ العلوم الدينية : (أ) الفقه (ب) أصول الفقه
(ج) العقيدة الدينية (د) التفسير .

٤ ـ العلوم الفلكية : (أ) الفلك بعامة (ب) الرصد
(ج) الزيج (د) التنجيم (هـ) التقويم
(و) الاسطرلاب (ز) الجفر .

---

(٢) قارن :

Stephenson, J., The Classification of the Sciences According to Nasiruddin Tusi; in: *Isis, V* (1923), pp. 329-338; XI (1928), p. 428.

٥ ـ العلـــوم الإنســـانيةالاخرى : (أ) التاريخ
(ب) الشعر (ج) الموسيقى (د) التربية
(هـ) الجغـرافية .
٦ ـ العلوم الطبعية الاخرى : (أ) الطب (ب) الجواهر .

ان كانت خطتنا السابقة تشير بصراحة إلى إعادة تقويم نصير الدين بدراسة مؤلفاته من متخصصين بالبيبليوغرافية Bibliography ، فانه لمن المثـير حقـاً أن نجد أن الجانب العلمي فيه أعظم بكثير من جوانبه الأخرى بما في ذلك الفلسفة وفروعها . وإن قيل أن عمل الطوسي انما كان تحريراً Critical-Edition ؛ فذلك ليس بالعمل القليل الأهمية ؛ وكما لاحظ الشيخ نعمة ، فقد « كان للنصير دور كبير في تمحيص ونقد النظريات الفلسـفية اليونـانية التـي كانـت مسيطـرة على مفكري الاسلام ، والتي أخذوها عنهم ، كما هي ، دون تمحيص ، وبقي أثرها في التفكير الفلسفي الاسلامي حتى عصر الطوسي »[٣] ؛ ولـم يكن ذلك شأنـه فحســب ؛ لقــد نقّــح كتــب إقليدس ، وثــاوذوسيوس ، وأطولوقــوس ، وأرخميدس ، وأسطرخس ، وأبسقلاوس ، ومنالاوس ، إضافة إلى أعمال بنـي موسى بن شاكر وثابت بن قرّة[٤] . وإذ نحن لا نستطيع أن نأتي في دراستنا هذه على كل أعماله العلمية هاتيك ، سنتحدث عن مواقفـه العلمية الإجمـالية ، ثم نُخصص الكلام في « كتاب المجسطي » لبطليموس وقيمته العلمية ، وبحوثه في « الاسطرلاب » .

٢ ـ مواقفه العلمية

(أ) موقفه من علماء عصره ؛ يقول خصمه اللدود ابن قيّم الجـوزية : « . . . واستشفى هو [= الطـوسي] ، فقَتَـلَ الخليفـة المستعصـم ، والقضـاة

---

(٣) انظر ؛ نعمة ، ص ٤٨٨ ـ ٤٨٩ .
(٤) تراجع « رسائل الخواجه الطوسي » ، ط . حيدر أباد ١٣٥٩/ ١٩٤٠ وقارن :
Worrell, W.H., An Interesting Collection of Tusi's Works, published at Hyderabad 1939-1940; in: *Scripta Mathematica,* IX (1943), pp. 195-196.

والفقهـاء ، والمحدّثـين ؛ واستبقى الفلاسفـة ، والمنجمـين ، والطبـائعيين ، والسحرة[٥] »!. وهذه شهادة خطيرة من خصـم رفض ما برّأ مؤرخـو الطوسي مسؤوليته عن قتْل الخليفة ؛ أما ما يتصلْ بموقفه من العلماء إجمالاً ، ففي ذلك وجهات نظر متعددة ، أهمها أن النصير قصد إنقاذهم من دمار المغول ، بعد أن تكلّف بأحوال الفقهاء ، والمدرسين ، والصوفية ، في بغداد ، الى حين وفاته ، كما يخبرنا معاصره ابن الفوطي ، ويؤيده ابن العبري . ولعلنا لا نبالغ اذا زعمنا أن موقف النصير هذا ، هو الذي أوْهم الناس بأن إعتبروا هولاكو ، كما رأينا ، « يحب العلماء والفضلاء ، ويحسن إليهم ، ويجزل صلاتهم »[٦] ؛ فلقد استطاع النصير ، كما يبدو ، أن يؤثر على السفاح المغـولي لكي يحتفـظ بالعلماء والفلاسفة والحكماء ، أي المثقفـين ، من الكوارث التـي تعـرض لها المشرق العربي ، كما لاحظ الشيخ نعمة أيضاً[٧] . فنحن ، هكذا دائماً ، نجد الطوسي يقدّم الفلاسفة والأطباء والحكماء على أهل الفقه والحديث ، عندما وضع نظـام المكافآت[٨] . وليس بغريب ، بعد كل هذا ، أن نأخذ بنظر الاعتبار موقفه ذاك على أساس من تغلّب الجانب العلمي والفلسفي فيه ؛ فقد كان النصير فيلسوفاً عالماً وليس برجل دين ؛ ولأجل هذا وضع الفوارق بين أصحاب الاتجاه العلمي ـ الفلسفي ، وبين رجال الدين ، فاعتبره ابنُ قيّم الجوزية عملاً شائناً ؛ وهو ، بعُرْف الآخرين ، موقفٌ ممتاز يستحق عليه الحمد والثناء .

(ب) مرصد مراغة الفلكي : وليس بعجيب ، بعـد هذا ، أن نلاحـظ النصير يدفع بهولاكو دفعـاً لاجتـلاب العلماء من كل مكان الى مراغـة لإقامـة

---

(٥) إغاثة اللهفان ، ط . مصر ١٣٥٨ / ١٩٣٩ ، ٢ / ٢٦٧ .

(٦) الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ٨٦ ـ ٨٧ تعليق ٥٦ .

(٧) انظر : نعمة ، ص ٤٨١ .

(٨) يقول ابن كثير : « عينّ الخواجه نصير الدين الطوسي لكلّ من الفلاسفة ثلاثة دراهم يومياً ، ولكلّ من الأطباء درهمين ، ولكلّ من الفقهاء درهماً واحداً ، ولكلّ من المحدّثين نصف درهم ؛ لذلك أقبل الناس على معاهد الفلسفة والطبّ أكثر من إقبالهم على معاهد الفقه والحديث » . قارن : نعمة ، ص ٤٨٥ .

مرصدها الفلكي الكبير . ويبدو لنا أن النصير كان يطمح طموحاً عظيماً لتأسيس ذلك المرصد ومجمعه الفلكي ، الذي يعتبر أول مجمع فلكي علمي حقيقي في الإسلام اتّخذ الصفة المجمعية اليونانية Akademeia . فقد بوشر في مشروع إنشاء المرصد في جمادي الأولى سنة ٦٥٧ / ١٢٥٩[٩]، وانتهى بناؤه في ٦٦٨ / ١٢٧٠ ، بعد أن دام العمل فيه حوالي اثني عشر عاماً بذل خلالها الطوسي مجهوداً عظيماً[٢] . ولعل النصير لم يكن ليستطيع وحده ، بلا خاصته من تلاميذه ، أن يتم مرصد مراغة ؛ ان الحقيقة التاريخية تشير بصراحة الى أن المجمع الفلكي برئاسة النصير هو الذي أنجز ذلك العمل الهام . وكان المجمع يتألف من أعضاء مساهمين كبار ، يحسن ذكرهم[١٠]:

١ ـ ابن عربي ؛ شمس الدين بن محيي الدين ؛
٢ ـ ابن الفوطي ، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد ؛
٣ ـ الاستربادي ، ركن الدين ؛
٤ ـ الاسطرلابي ؛ نجم الدين ؛
٥ ـ الإيجي ، كمال الدين ؛
٦ ـ البغدادي ، الكاتب ، نجم الدين ؛ (*)
٧ ـ الخلاطي ، فخر الدين ؛ (*)
٨ ـ الشامي ، حسام الدين ؛
٩ ـ الشيرازي ، قطب الدين ؛ (*)
١٠ ـ الشيرواني ، شمس الدين ؛
١١ ـ الطوسي ، أصيل الدين بن نصير الدين ؛

---

(٩) انظر : نعمة ، ص ٤٨٣ . يلاحظ أنّه لم يفطن الشيبي الى أن هذا التاريخ هو بدء تأسيس المرصد وظنّه الفراغ من إنشائه ؛ قارن : ديوان الدوبيت ، ص ٢٨٥ .

(١٠) انظر : نعمة ، ص ٤٨٢ ، وهو ينقل عن المستشرق روندلسن . ولعل تقدير بناء المرصد بمدة خمسة عشر عاماً (نعمة ص ٤٨٤) وهو الآخر أمر غير صحيح .
انظر : العزّاوي ، تاريخ علم الفلك ، ص ٣٢ ـ ٣٩ ؛ وقد لخّصه نعمة (ص ٤٨٣ ـ ٤٨٤) . أما الأسماء التي أمامها علامة (*) فقد ذكرها البحراني (انظر ، قبل ، ص ١٤ ، رقم ٩) .

١٢ - الطوسي ، صدر الدين بن نصير الدين ؛
١٣ - العرضي ، مؤيد الدين ؛ (*)
١٤ - القزويني ، نجم الدين ؛ (*)
١٥ - قومنجي [= تومه جه] الصيني ؛
١٦ - المراغي ، فخر الدين ؛ (*)
١٧ - المغربي ، محيي الدين . (*)

ونتيجة طبيعية لأعمال هذا المجمع ، برئاسة نصير الدين ، أن ينجز مباحث ممتازة ؛ ولعل كتاب العرضي ، المار الذكر[١١]، « شرح آلات مرصد مراغة وأدواته » [له نسخة مخطوطة في خزانة مشهد بطوس] يقف على قمة أعمال المجمعيين ، كشأن كتاب نظام الدين محمد بن اسحق بن مظهر الاصفهاني (ت ٦٨٠ / ١٢٨١) الذي وصف فيه مرصد مراغة[١٢]. والأهم من كل هذا وذاك ، أن نتائج مباحث نصير الدين في المرصد ومجمعه الفلكي قد أودعها في كتابه « الزيج الايلخاني » ، ذلك الكتاب الخطير الشأن الذي ظل إلى عهد قريب معتمداً في الدراسات الفلكية في أوروبا اللاتينية[١٣].

(ج) مكتبة مراغة : إلى جانب المرصد ومجمعه الفلكي ، أسس نصير الدين مكتبة ضخمة جعلها في متناول أيدي الباحثين في مراغة ؛ قيل إن محتوياتها بلغت حوالي نصف المليون كتاب . وابن الفوطي ، الذي يخبرنا صراحة بأن النصير انما جمع تلك الكتب الكثيرة من الآفاق ، وعينّ قيمتها العلمية لخدمات المرصد ، شاهدُ عيانٍ رأى تلك المكتبة وعمِل فيها ، حيث « باشر كتب خزانة

---

(١١) انظر الفصل الرابع ، قبل ، ص ٦٤ .

(١٢) قارن ، الشيبي : ديوان الدوبيت ، ص ٢٨٥ .

(١٣) إنّ ما قدمه المجمع الفلكي ومرصده في مراغة ، يعتبر عملاً جليلاً من أعمال الطوسي ؛ وليس من تبرير لزعم تقي الدين محمد بن زين الدين معروف الراصد في انتقاص قيمة مرصد مراغة ، كما أشار المرحوم العزاوي (تاريخ علم الفلك ، ص ٤٠ ، وقارن : نعمة ، ص ٤٨٧) ؛ فالحقيقة التي لا تقبل الشك أن محاولة النصير في مرصد مراغة كانت ذات قيمة علمية تدل على باع طويل في علم الفلك للنصير ولاعضاء مجمعه الفلكي أجمعين .

الرصد بمراغة »[١٤] بعد التحاقه بالعمل مع الطوسي . وقد أُسيء فهم مهمة النصير في جمع محتويات تلك المكتبة ؛ فلقد فسرها البعض « مصادرة » وأشار آخرون الى أنه بذل الكثير من المال لشرائها واقتنائها لتسهيل أعمال الرصد . والحق أن المكتبة المذكورة اتسعت حتى شملت كل العلوم ، وبوجه خاص الفلسفة ، فضُمَّ اليها كل ما قدر النصير على جمعه من كتب النهب في العراق والشام والجزيرة[١٥]. ولا يمنع ، في رأينا ، أن يكون النصير قد صادر قسماً كبيراً من تلك الكتب ، ونقلها بكل وسيلة من العراق وسوريا الى أذربيجان الإيرانية ، حيث يستقر عرش المغول في مراغة ، بعد أن أوكل أمور تنظيمها الى علماء متخصصين ، كابن الفوطي كما رأينا .

ولعلنا ، الآن ، لا نبالغ إذا زعمنا أن الدافع العلمي الذي أدّى بالنصير لجمع تلك الكتب ونقلها الى مرصده ، أدّى بالتالي إلى ضياع الكثير من أصولها في العراق وسوريا ؛ وربما فُقِدَت تلك الكتب نتيجة التخريب الدائم في المناطق المذكورة والحروب الأهلية ، كالتي تعرض لها الايلخانيون في أذربيجان الإيرانية ، خلال القرون الستة الماضية . فإذا كانت غاية النصير علمية بحتة في جمعها ، فإنما نتائج جمعها على ذلك الشكل ، وفي ذلك المكان النائي ، لم تخدم بحال بقاء تلك الكتب إلى اليوم[١٦].

٣ ـ تحرير المجسطي لبطليموس

عندما تعرضنا لمؤلفات الطوسي ، وجدنا الجانب الفلكي ، على الخصوص ، هو البارز في أعماله العلمية Scientific Works ؛ ووجدنا ، أيضاً ، أن معرفته التفصيلية تمتد الى أعمال الفلكيين اليونانيين والمسلمين على

---

(١٤) انظر : الشيبي ، ديوان الدوبيت ، ص ٣٧١ .

(١٥) قارن : الزركلي ، الأعلام ، ٧/ ٢٥٧ ؛ ونعمة ، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢ .

(١٦) وهذه النقطة تستحق من المتخصصين البيبليوغرافيين كل عناية للكشف عن الطريقة التي تسربت بها مؤلفات الإسلاميين ابان الحضارة العربية ، وبعد سقوط بغداد ، الى مواضع ما كانت لتصل اليها ، لولا الطوسي !

السواء[١٧]؛ على أن تحريره لكتاب بطليموس Ptolemaus يُعتبر من أجلّ أعماله الفلكية ، والعلمية على العموم . فكتاب المِجسطي Almagest [وينطق بالعربية : بكسر الميم ، والجيم ، وتخفيف الياء] ليس بالكتاب العادي ؛ بل هو أقدم كتاب وصل الينا مما وضعه الفلكيون اليونانيون في علم الهيئة ، كما لاحظ ذلك كارلو نالينو Carlo Alfonso Nallino[١٨]. وهو الى جانب ذلك أول كتاب دوّن كل فروع علم الفلك القديم ؛ وقد نُقل الى العربية ، فكان المرجع الأكبر في هذا العلم . واللفظ اليوناني للأصل magistos يعني « العظيم » ؛ وترجمة العنوان الكامل « التصنيف التعليمي العظيم »[١٩]. ومؤلفه بطليموس (ت ١٦٧ م) ، الذي كان من أشهر علماء القرن الثاني للميلاد على الاطلاق ، ألّفه (سنة ١٤٨ م) في ثلاث عشرة مقالة ؛ جمع فيها كل ما وصل اليه علمه من مناقشات ونتائج مباحث الفلكيين اليونانيين السابقين عليه ؛ فصار الكتاب ، كما لاحظت ذلك زيغرد هونكه Sigrid Hinke بكلّ صدق «المرجع الأول والأخير في علم الفلك القديم، وطغى على كلّ ما قد سبقه من المراجع. وبعد وقت طويل، اكتشف علماء غربيون آثار بعض الباحثين ، ملهمي ابرخس [= Hipparauck][٢٠] ذاته ، والذين فقدت كتبهم قيمتها ، وتلقّفتها أيدي النسيان ؛ ذلك أن المجسطي ، الكتاب العظيم ، الذي كان في حوزة من أسعفهم الحظ من القوم وذوي الاهتمام آنذاك ، قد حوى كل شاردة وواردة في هذا العلم . ولقد بقي المجسطي يُعَدّ أكبر تحقيق علمي في الفلك على مرّ القرون »[٢١].

ولقد عرف الإسلاميون ، منذ أن امتلأت خزائن بيت الحكمة ، في عهد المأمون ، بمؤلفات الهنود واليونانيين ، الاهتمام بعلم الفلك . وترى الأستاذة

---

(١٧) راجع قائمة مؤلفاته ، الفصل السابق ، أكثر من مكان .

(١٨) انظر علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ، روما ١٩١١ ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٤ .

(١٩) قارن الأستاذ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٣٥٥ / ١٩٣٦ ، ص ٢٧٦ .

(٢٠) عاش بين سنتي ١٩٠ و١٢٥ ق . م . ؛ مؤسس علم الفلك الموضوعي بحقّ .

(٢١) انظر : هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، بيروت ١٦٩ ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

هونكه أنه « بتشجيع من علم الفلك الهندي في كتاب(سند هند Sindhanta) لبراهما غوبتا Brahmagubta ، وعلم الفلك اليوناني في كتاب المجسطي لبطليموس ، انصرف العربُ الى الاهتمام الكلي بهذا العلم »(٢٢). ومن هنا ، وجدنا لبني موسى بن شاكر ، وعلى الأخص محمّدهم الذي اقتبس من « السندهند » وصحح جداول بطليموس (٢٣)، اهتماماً مدهشاً بعلم الفلك ؛ ولم يلبث هؤلاء الاخوة الثلاثة « أن قاموا بإجراءات قياسات خاصة ؛ قياسات فاقت ما قام به بطليموس [نفسه . . . ووصلنا هذا كله فيما] ترجمه جيرارد الكريموني Gerhard Von Cremona ، وعُرف في بلاد الغرب باسم كتاب الاخوة الثلاثة *Liber Trium Fratrum De Geometrica:* »(٢٤)

وليس هذا فحسب ؛ فقد قدّم عبد الله المروزي البغدادي ، الفلكي ، في ذلك الوقت أيضاً ، نتائج بحثه في علم الفلك ، بعد أن درسَ « تأليف إقليدس والمجسطي دراسة مستفيضة عميقة »(٢٥)، كما « ترجم ثابت بن قرّة لبني موسى عدداً كبيراً من الأعمال الفلكية . . . [كان منها المجسطي لـ] بطليموس »(٢٦).

ولعلنا الآن ندرك لماذا اهتم نصير الدين الطوسي بأعمال بني موسى بن شاكر فيما قدّموه في « معرفة مساحة الأشكال » ، وثابت بن قرة في « كتاب المفروضات »(٢٧)؛ وباهتماماتهم العامة بكتاب المجسطي . فالحقيقة أن عناية نصير الدين بالمجسطي لم تأتِ من رغبة تحرير الكتاب فحسب ؛ بل لما تعرّض له المجسطي من الترجمات الرديئة منذ أن عنى به لأوّل مرة يحيى بن خالد بن برمك ؛ فتوالى عليه المفسرون والمترجمون والمصححون(٢٨). هذا بالإضافة الى

---

(٢٢) أيضاً ، ص ١١٨ .
(٢٣) أيضاً ، ص ١١٩ .
(٢٤) أيضاً ، ص ١٢٠ .
(٢٥) أيضاً ، ص ١٢٣ .
(٢٦) أيضاً ، ص ١٢٥ .
(٢٧) انظر : رسائل الخواجه الطوسي ، مج ٢ ، رقم ١و٢ ؛ وراجع قائمة مؤلفاته ، قبل ص ٨٣ ، رقم ٤١ ؛ ص ٩٤ ، رقم ١٥٧ .
(٢٨) انظر : هونكه ، شمس العرب ، ص ١٨٠ .

انّ عناية المشتغلين بالفلسفة على العموم بعلم الفلك؛ قد أصبحت تقليداً منذ أن عنى أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (ت ٢٥٢/٨٦٦) بكتاب المجسطي ؛ فلقد عرفت أوروبا اللاتينية تفسيراً أو تأويلاً Comminisci et commentus لكتاب المجسطي وضعه الكندي[٢٩] . هذا بالإضافة الى الكتاب الآخر الذي يشير إليه ابن النديم[٣٠] ، وابن أبي اصيبعة[٣١] ، والقفطي[٣٢] ، بعنوان « رسالة في الإبانة عن قول بطليموس في أوّل كتابه المجسطي عن قول أرسطوطاليس في أنالوطيقا »[٣٣] . ولا يبعدنا الموضوع كثيراً إذ نذكر أن أبا نصر الفارابي (ت ٣٣٩/ ٩٥٠) هو الآخر ، كفيلسوف ، قدّم لنا شرحاً لبطليموس على كتاب المجسطي في علم الفلك[٣٤] .

ولأجل كل هذا ، وغيره ، أصبح لكتاب المجسطي من الشهرة في الدراسات الفلكية عند الإسلاميين ، وبوجه خاص أولئك الذين يغلب عليهم الطابع الفلسفي ؛ بل ، كما لاحظت زيغرد هونكه ، أننا وجدنا بعض الإسلاميين كانوا يطالعون كتاب المجسطي بحثاً عن التفسير العلمي للآيات الفلكيّة الواردة في القرآن[٣٥] . أما أهميته العلمية البحتة ، بالنسبة للرصد ،

---

(٢٩) انظر في هذا Albino Nagy, *L'opera d'Alkindus (al-kindi)* (تقارير الأكاديمية داي لنجي ، ايطاليا ١٨٩٥ ، مج ٤ ، ص ١٥٧ - ١٧٠) ؛ ينقل عنه رتشرد مكارثي R. J. MacCarthy التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب « = الكندي » ، بغداد ١٣٨٢ / ١٩٦٣ ، ص ٨ ، برقم ١٠ ؛ وانظر ، أيضاً ، ص ٥٨ ، برقم ٣٥٤ .

(٣٠) الفهرست ، نشرة Flüge ، لايبزيك ١٨٧١ ، ص ٢٥٥ - ٢٦١ .

(٣١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، نشرة Müller ، القاهرة ١٢٩٩ / ١٨٨٢ ، ص ٢٠٩ - ٢١٢ .

(٣٢) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، نشرة Lippert ، لايبزيك ، ١٩٠٣ ، ص ٣٦٨ - ٣٧٦ .

(٣٣) قارن رتشرد مكارثي ، التصانيف ، ص ١٣ برقم ٢٦ ، ص ٨٢ برقم ٢٦ ، ص ٩٢ برقم ٢٤ ، ص ١٠١ برقم ٢٨ ؛ وقد اعتبره الأستاذ مكارثي من مؤلفاته المنطقية !.

(٣٤) انظر : جوزيف الهاشم ، الفارابي ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٩ ؛ وقارن : M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius), Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften,* St. Pétersbourg 1869.

(٣٥) انظر : هونكه ، المصدر السابق ، ص ١٣٠ . بل وجدنا الإسلاميين يسمون العالم الكوني باسم ـــ

فلـكون « أقـدم الزيجـات المعروفـة ، زيج بطليمـوس المدوَّن في كتابـه المجسطي »[٣٦]. ومن هنا ، فقط ، ندرك الأهمية البالغة التي يحتلها عمل نصير الدين بتحريره كتاب المجسطي ؛ فلقد استطاع أن يضع لنا مادة الكتاب منقّحة ، منذ أن قدّم كتابه « الزيج الشاهي » للإسماعيليين ؛ ثمّ عاد وقدّمها بصورتها العملية في مراغة في كتابه « الزيج الايلخاني » ؛ ليبدو لنا فلكياً بارعاً حقق الحلقات والدوائر الفلكية بشكل تعدى حجمها ما كان عليه وضعها سابقاً في الحلقات الفلكية العربية ، أو تلك التي أشار اليها بطليموس[٣٧].

وعلى هذا الاعتبار يذهب جورج سارتون George Sarton إلى القول بأن نقد النصير لكتاب المجسطي « يدلّ على عبقريته وطول باعه في الفلك ؛ ويمكن القـول إن انتقـاده هذا ، كان خطـوة تمهيدية للإصلاحـات التـي تقـدم بهـا كوبرنيكوس Copernicus[٣٨] وغاليلو Galileo ، وغيرهما من أعلام بواكير عصر النهضة . وليس هذا وحده ؛ فالطوسي أقام نظريته البديلة لنظرية بطليموس في نظام الكون عندما ألّف كتابه الآخر « التذكرة في علم الهيئة » على أسـاسٍ من تحريره النقدي لكتاب المجسطي . ففي كتاب « التذكرة » هذا ، الـذي « نـال إعجاب العلماء وعنايتهم بالشروح والتعليق عليه ، لما لمؤلّفه من الشهرة الواسعة في علـم الفلك »[٣٩]، استطـاع نصـير الـدين أن يُبـينّ « كثـيراً من النظـريات الفلكية ، وقد وضعها بشكل صعب ، وهذا هو السبب في كثرة الشروح التي وضعها علماء العرب والمسلمـين . وانتقـد فيه ، أيضـاً ، كتـاب المجسطـي ، واقترح نظاماً جديداً للكون أبسط من النظام الذي وضعه بطليموس . وكذلك

العالم البطليموسي Ptolemaic Universe) M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History,* (London 1957, pp. 190- 191.

(٣٦) هونكه ، ص ١٩٣ .

(٣٧) أيضاً ، ص ١٣٥ وقارن :

Boyle, J.A., The Longer introduction to the «Zij-i- Ilkhânî of Nasir ad-Dîn Tûsî; in: *Journal fo Semitic Studies,* VIII (1963), pp. 244-254.

(٣٨) قارن : طوقان ، تراث العرب العلمي ، ص ٣٦٣ ؛ نعمة ، ص ٤٨٩ .

(٣٩) نعمة ، ص ٤٩٤ .

أدخل فيه حجوم بعض الكواكب وأبعادها »[٤٠] .

ولا يمنعنا هذا العرض السريع لكتاب المجسطي ، أن نحتمل وصل معرفة نصير الدين النقدية لبطليموس بكلّ ما أشرنا اليه من أعمال أواخر القرن الثاني والقرن الثالث برمتها؛ ونضيف ، هنا ، الى احتمال معرفته الجيدة بما قدمه الكندي والفارابي ، أيضاً ، كونه عرف ما قدّمه أبو الوفاء محمد بن يحيى البوزجاني (ت ٣٨٩ / ٩٩٨) بخصوص كتاب المجسطي[٤١] . ويبقى أن نشير الى حاجتنا الماسة ، فعلاً ، الى اعادة النظر في تحرير المجسطي كما قدّمه الطوسي الذي تنتشر نُسَخُهُ المخطوطة في العالم ، وعلى الأخص بغداد وطهران ، على أن يُقارن بما وصل الينا من أعمال الإسلاميين بخصوص أصل المجسطي .

٤ ـ الاسطرلاب

في أثناء مراجعاتي لبعض مخطوطات المتحف البريطاني ، بلندن ، سنة ١٩٦٩ ، عثرتُ على رسالة فارسية بعنوان « رسالهء معْرِفَت اسطرلاب » [برقم or. 5734] ؛ وبعد حين ، دلّني اهتمامي بمؤلفات نصير الدين الى كتابه الآخر ، بعنوان « رسالة في علم الاسطرلاب » ، وهو منسوب لنصير الدين ، ومحفوظ في دائرة الهند بلندن [برقم Loth. 767] . وإتماماً للفائدة ، أُشير الى انني اكتشفت ، فيما بعد ، أنّ كوركيس عوّاد قد أشار الى معرفته الفهرسية بهذين الكتابين ، وكتب أخرى في موضوع الاسطرلاب ، في بحثٍ له نشره سنة ١٩٥٧[٤٢] .

ونصير الدين مشهور بعمله للاسطرلاب ، وتأليفه لجمْلة كتب تبحث في طرقه وإعداده ؛ أهمّها على الاطلاق كتابه « بيست باب در معرفت

---

(٤٠) قارن : طوقان ، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩ ؛ نعمة ، ص ٤٨٩ .

(٤١) انظر في هذا : Carra de Vaux, L'almageste d'Abu-l-Wefa; in: *Asuatique;* (1892), XIX, pp. 408-471

(٤٢) مجلة سومر (بغداد ١٩٥٧) ، مج ٢٣ ، العدد ١ ـ ٢ ، ص ١٥٤ وما بعدها .

اسطرلاب»، الذي تتوزع منه نسخ متعددة في أرجاء العالم[٤٣] ؛ ولكنني لم أطّلعْ إلا على نسخة دائرة الهند بلندن [برقم 2254] ؛ أما ترجمته العربية « عشرون باباً في معرفة الاسطرلاب » ، فإنني أظنها من أوهام المتأخرين .
وللأصل الفارسي شروح متعددة ، أهمّها شرح بالفارسية ، أيضاً ، لنظام الدين عبد العليّ البرجندي (ت ٩٢٤/ ١٥١٨) ألّفه سنة ٨٩٣/ ١٤٨٨ ، وطُبع طبعةً رديئة في ايران سنة ١٢٧١/ ١٨٥٥ ؛ ومنه مخطوطات متعددة ذكرها كوركيس عوّاد ،أيضاً[٤٤] ؛ لكنني لم أستطع الاطلاع على طبعة طهران [؟] تلك ، ورجعتُ الى النسختين المخطوطتين المحفوظتين في المتحف البريطاني [المرقومتَينِ Add. 22, 752 . Rieu., II, 453] .

والحقيقة التي تحتاج الى كثير من البحث ، ولا نستطيع أن نأتي عليه في هذه الدراسة ، أنّ نصير الدين أهتمّ بعمل الاسطرلاب لكونه ، كما رأينا ، فلكياً بصفتيْ عالم الفلك Astronomer وفلكي مشتغل بالتنجيم Astrologer ؛ لأن مراجعة بسيطة لمؤلفاته هاتيك ، تجعلنا على معرفة بيِّنة بباعـه الطويل في قانون النجوم astron-nomos وعمل النجوم astron-logos . ومن الصعب ، بعد هذا ، التفريق بين عمله الفلكي البحت وعمله التنجيمي البحت فيما قدّم من من طرق الاسطرلاب. فآلة الاسطرلاب Astrolabe، هذه الآلة الضرورية التي لازمت العلماء الفلكيين والمنجمين ، على السواء ، في العصور القديمة ؛ وقد أخذها العرب عن أصلها اليوناني astron (النجم / الكوكب) ، فشاع مصطلح (الاسطرلاب) للدلالة على « حاصية النجوم ، تلك ، كما كان يُسمِّيها الإغريق »[٤٥]. وهي ، كآلة فلكية ، يُقاس بها ارتفاع الشمس والنجوم ، وبها كان القدماء يعرفون مواقع الكواكب ؛ بل كلّ ما يتصل بالشؤون الفلكية [=

---

(٤٣) أيضاً ، ص ١٦٠ .
(٤٤) أيضاً ، ص ١٧٠ .
(٤٥) هونكه ، ص ١٣٨ .

الكونية] ؛ ومن ذلك ، أيضاً ، معرفة ساعات الليل والنهار ، وظواهر الفصول ، والخسوف ، والكسوف ، الخ ! ويبدو ، من خلال استقراء النصوص التاريخية ، أن العمل بالإسطرلاب كان ميسوراً ؛ بل معروفاً من قبل العامّة والخاصّة ، على مستويات مختلفة [٤٦].

وقد كشف ، مؤخراً ، الدكتور ابراهيم شوكة عن قيمة الاسطرلاب[٤٧]؛ فمن خلال بحثه فيه نستطيع[٤٨]، وبكل اطمئنان ، أن ندرك الى أيّ مدى قدّم لنا نصير الدين كيفية العمل بالاسطرلاب ، وطرقه التي قادت المتأخرين من أوروبيين وشرقيين الى مماثلة نتائجه . فمع أن للاسطرلاب أنواعاً مختلفة ، كالاسطرلاب المسطّح ، والاسطرلاب الأكري ، والاسطرلاب الخطّي ؛ فقد عرفها الطوسي كلّها ، وأتقن طرق الاستفادة منها ؛ بل ساهم في تطوير هذه الآلة المدهشة فأعطاها قيمة علمية ممتازة في أعماله الفلكية بمرصد مراغة . ولا يبعدنا كثيراً موضوع الإشارة الى أن مساهمة الطوسي في تطوير العمل بالاسطرلاب ، هي واحدة من تلك المساهمات الكثيرة التي قدّمها العرب الفلكيون بشأن اضفاء التجديد على تلك الآلة الحيوية ؛ فلم يكتفوا بالاسطرلاب المسطّح ، حيث يحتمل أنهم ورثوه بشكله البسيط عن اليونانيين ؛ بل « أوجدوا الاسطرلاب الدائري الى جانب الاسطرلاب المسطّح ؛ والاسطرلاب ذي الأشكال المختلفة من النوع الدائري ، والبيضاوي ، والاهليلجي ، والمستطيل »[٤٩]. ولعل ما

---

(٤٦) ومن المدهش أن نجد أنّ بعض الفلكيين العرب قد تلّقبوا بالاسطرلابي ؛ نسبة الى عملهم الدائم بالاسطرلاب . فبالإضافة الى نجم الدين الاسطرلابي ، عضو المجمع الفلكي في مراغة (انظر القائمة ، قبل ، ص ١٠٣ رقم ٤ نجد ، أيضاً ، علي بن عيسى الأسطرلابي(كان حياً سنة ٢٠٥-٨٢٠) الذي ألّف كتاباً سمّاه « العمل بالاسطرلاب » (مخطوط في الفاتيكان) ، وهبة الله البديع الاسطرلابي ، البغدادي ، (ت ٥٣٤ / ١١٣٩) الذي كان فلكياً وطبيباً ومن المشتغلين بالفلسفة .

(٤٧) انظر بحثه : « الاسطرلاب » ، مجلة المجمع العلمي العراقي (بغداد ١٩٧٠) ، المجلد ١٩ .

(٤٨) كذلك بحثه : « تيسير العمل بالاسطرلاب » ؛ مجلة المجمع ، (١٩٧٣) ، المجلد ٢٢ .

(٤٩) هونكه ، ص ١٣٩ .

قدّمه نصير الدين الطوسي بخصوص نتائج بحثه في الاسطرلاب تشير بصراحة الى اختراعاته الرائدة في مجال الاسطرلاب المستدير Astrolabium Redondo الذي انتقل الى أوروبا اللاتينية ، وصار العمل به هو الأساس في الاسطرلاب الفلكي منذ عهد ألفونس (١٢١١ - ١٢٢٣ م) ملك قشتالة .

وكان ، من أهمية أبحاث النصير فيالاسطرلاب(٥٠) ،أنْ تعددالشارحون لِطُرُقِهِ ، والمعلّقـون على الغـامض منهـا ، والمفسرون لرموزهـا ، والملخّصـون لنتائجها ، في كل أعماله الاسطرلابية . ولا زلنا ، اليوم ، بانتظار من يستطيع أن يلقي أضواءً حقيقية وجادّة على ما قدّمه الطوسي لعلم الفلك في المجال العلمي Scientific Contribution الذي ألمحنا الى طرفٍ منه في هذا الفصل .

---

(٥٠) لمزيد من المراجعة ، قارن Michel, H., L'astrolabe Linéaire d'al-Tûsî; in: *Ciel et terre*, LIX (1943), pp. 101-107.

٧

مواقف فلسفية عامة للطوسي

١ ـ تمهيد

ليس من شك في أن عدم توجّه البحث العلمي ، في الدراسات الفلسفية الحديثة ، للبحث في القيمة الفعلية للتراث العقلي عند نصير الدين بأمر لا يستدعي الاهتمام والتبرير . وبالرغم من مهرجان ١٩٥٦ ، في ذكرى هذا الفيلسوف ، لم نرَ ، فيما بين أيدينا ، دراسة جديرة بالاهتمام تكشف لنا عن مواقفه الفلسفية بعامّة ، وفلسفته الكلامية بوجه خاص ! ولعلّ هذا كلّه يعود أصلاً الى أن الأساتذة المستشرقين لم يتجهوا في بحث الطوسي فيلسوفاً شأن فلاسفة الإسلام الآخرين كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ؛ بل وجدناهم الى عهد قريب ، يتوجهون اليه كباحث علمي ، فلكي ، رياضي ؛ ولا تبرير لذلك ، غير المكانة الجليلة التي تحتلها بحوث نصير الدين في هاتيك العلوم وما قدّمته من خدمة حضارية لأوروبا اللاتينية ظهرت قيمة نتائجها في أوروبا الحديثة . ولعلّ هذا هو نَفَسُ الأستاذ جورج سارتون George Sarton الذي يُصرّح بحماس أن الطوسي « من أعظم علماء الإسلام ، ومن أكبر رياضييهم » ؛ وقد سبقه الى هذا المعنى ، منذ عهد بعيد ، كارل بروكلمان Carl Brockelmann عندما قال إن نصير الدين « أشهر علماء القرن السابع [= الثالث عشر] ، وأشهر مؤلّفيه على الإطلاق » ، وكأنه صدر عن قناعة تامّة بأهمية هذا العالم الكبير ؛ فحفّز الآخرين ، كزيغرد هونكه Sigrid Hunke للبحث في القيمة العلمية للطوسي ، كما أوضحنا ذلك في الفصل السابق ؛ وهكذا دواليك ! حتى فطن مؤخراً الدكتور إروين روزنثال Erwin I.J.

Rosenthal فنبّه إلى الجانب الهامّ في الاتجاه العقلي عند الطوسي ، ومن خلال الفلسفة العملية في كتابه « أخلاق ناصري »[1] ؛ وهو ما سنبحثه بعد قليل . أما الدراسات الفلسفية في العربية ، فقد خلت تماماً من بحث جادّ في الطوسي ! وكما أشار الدكتور كامل الشيبي ، مؤخراً ، الى أنه « من الملاحظ أن الأبحاث العلمية في الدراسات الأدبية تنتهي على العموم ، عند أبي العلاء المعرّي من رجال القرن الخامس الهجري ، كما تنتهي الدراسات الفلسفية عند ابن رشد الفيلسوف ، من رجال القرن السادس الهجري »[2] . وعلى هذا الاعتبار بقي الجانب الفلسفي بعد ابن رشد بعيداً عن الدرس والبحث ، مع توفّر الإمكانات الجديدة الجادّة في الكشف عن الجانب العقلي عند المتأخرين على العموم؛ وهذا ما لم يفعله الدكتور الشيبي نفسه في كتابه «الفكر الشيعي»؛ فهو نفسه يقول « وهذا يعني أن الجانب الفلسفي البحت ، كما يمثله نصير الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي والمولى هادي السبزواري ، لم يُمسّ إلا بقدر ما تقتضيه الضرورة »[3] . والذي دفع بالدكتور الشيبي الى هذا المنهج ، مع أنه كان يتطلّع الى أن يفرد « هذا الجانب بكتاب برأسه يعني بالفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد »[4] ، أن هنري كوربان Henry Corbin قد سبقه الى ذلك ! ولكن الحقيقة العلمية تشير الى أن كوربان لم يستطع أن يقدّم لنا شيئاً جليلاً في الفلسفة الإسلامية في عهودها المتأخرة[5] ، وفي نصير الدين الطوسي بوجه خاص ؛ ولا زال ، على هذا الأساس ، البحث في فلاسفة الإسلام بعد ابن رشد ضرورة حضارية ما انفكت جامعاتنا العربية قاصرة عنها الى يومنا هذا[6] .

---

(١) Cf. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, ch. X

(٢) أنظر كتابه « ديوان الدوبيت » ، ص ٧ .

(٣) الفكر الشيعي ، ص ٥ .

(٤) ايضاً ، نفس الموضوع .

(٥) انظر مثلاً كتابه « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ، ترجمة نصير مروّة ، بيروت ١٩٦٦ .

(٦) منذ أن قدّم الدكتور جعفر آل ياسين كتابه عن « صدر الدين الشيرازي » ، سنة ١٩٥٥ . (أعيد طبع الكتاب منقحاً ومزيداً تحت عنوان « الفيلسوف الشيرازي » ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٩ ؛ وهو ما يجب أن يعوّل عليه في هذه المراجعة) .

٢ ـ الأخلاق

ان الحديث عن الفلسفة العملية Practical Philosophy عند نصير الدين موضوع شيّق وبالغ الأهمية ، كما يقدمها لنا كتابه « أخلاق ناصري »[٧]. وقد سبق أن أشرنا في الفصل الثاني الى أن نصير الدين قد ألّف هذا الكتاب لناصر الدين الإسماعيلي ، صاحب قوهستان ، وأحد وزراء علاء الدين الداعي الإسماعيلي الكبير . وقلنا هناك ، أيضاً ، ان الطوسي ألّف هذا الكتاب على أساسٍ من العقيدة الاسماعيلية ، اضطرّ بعد أن أعلن تبرؤه من تلك العقيدة بولائه السياسي للمغول ، أن عدل مقدمة الكتابِ بما يتفق مع عقيدته الجديدةِ ، فانتشر الكتاب بين الناس كنسخة منقحة للأصل الإسماعيلي الذي ضاع .

وبدايةً ، يستحق منا الذكر ما أشار اليه المرحوم عباس العزاوي ، بشأن تأليف الكتاب ؛ ذلك أن نصير الدين ، عندما التحق بناصر الدين ، المذكور ، « بادر الى تأليف ما يؤيِّد نحلته الإسماعيلية ، فترجم تطهير الأعراق أو كتاب الطهارة تأليف أبي علي بن مسكويه ؛ ترجمه من العربية الى الفارسية ، وهذّبه ، فأبرزه بكتاب (أخلاق ناصري) . . . وفي روضات الجنات عن (أخلاق ناصري) أنه استخلصه من كتاب الطهارة لأبي علي بن مسكويه ، والذي أخذه أبو علي من حكماء الهند وغيرهم »[٨] .

وهذا النّص المدهش ، والذي يلاحظ أنه ليس بجديد كل الجدّة ، لا يخلو من طرح حقيقة الصلة بين (أخلاق ناصري) وابن مسكويه في كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ». فالمشهور عن ابن مسكويه (ت ٤٢١ / ١٠٣٠)[٩] أنه صاحب « مذهبٍ فلسفي في الأخلاق ، هو مزيج من آراء

---

(٧) قارن :

Wickens, G.M., *Nasir al-Dîn Tusi: The Nasiran Ethics*, Engl.tr., London 1964.

(٨) انظر : تاريخ العراق بين احتلالين ، ملحق الجزء الأول ، ص ٢٤ .

(٩) قارن : Brockelmann, *G.A.L.*, I, pp. 342-343; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, I, pp. 687-688.

أفلاطون وأرسطو وجالينوس ، بالإضافة الى أحكام الشريعة الإسلامية »[10]. ولا يمنع هذا الحُكمْ من ادعاء تأثّره الإيراني والهندي ، أيضاً . فهذا ماغوليوث D. S. Margoliouth يرى أن ابن مسكويه كان « من الكفاية في معرفة البهلوية [= الفهلوية] بحيث ترجم كتاباً في الأخلاق من تلك اللغة الى العربية »[11] ؛ ولعلّه يقصد كتابه في الأخلاق هذا بالذات . أمّا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، فهو يرى أن ابن مسكويه قد تأثّر بأرسطو على الخصوص ، ومن خلال كتاب هذا الأخير المعروف بالأخلاق النيقوماخية Ethica Nicomachea بالذات ، في أعماله الأخلاقية على العموم ، وعلى التحديد في « تهذيب الأخلاق »[12]. وقد قدّم ، مؤخراً ، زميلنا الدكتور ناجي التكريتي كشفاً عن تلك الآثار اليونانية في أعمال الأخلاقيين الإسلاميين بعامة ، كابن مسكويه ، والطوسي ، وجلال الدين الدوّاني ، في دراسته الرصينة عن الأخلاق عند يحيى بن عديّ[13] .

ومن هذا الذي قلناه نحكم باطلاع الطوسي على ابن مسكويه ؛ ونحن بالمقارنة الدقيقة التفصيلية بين « أخلاق ناصري » (ط . لاهور ١٩٥٢) و « تهذيب الأخلاق »[14]، نخلص الى النتائج التالية : ان الكتاب الأول لا يعتمد كلياً على الكتاب الثاني، كما أشار الى ذلك كارل بروكلمان[15] ، كما يشير الى

---

(١٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص ٣٢٧/ ب .

(١١) انظر : مرغوليوث ، دراسات عن المؤرخين العرب ، ترجمة د . حسين نصار ، دار الثقافة ، بيروت (بلا تاريخ) ، ص ١٤٣ .

(١٢) أنظر تعليقات الأستاذ أبي ريدة على دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ط . رابعة ، القاهرة ، ص ٢٣٨ - ٢٤٥ .

(١٣) يراجع كتابه : *Yahya ibn Adi, An Edition, Translation and Critical Study of his Tahdhib al-Akhlaq;* Ph. D. Dissertation, (Unpublished), University of Cambridge 1971.

(١٤) أنظر بحثنا عن « مصادر التربية » ، مجلة رسالة الإسلام ، مج ٣ ، ١ - ٢ ، ص ٧١ .

(١٥) Cf. G.A.L., vol. II, p. 217

ذلك ، أيضاً ، الدكتور اروين روزنثال[١٦] ، الذي سبقه الى مثل هذا الرأي منذ زمن مارتن بليسنر M. Plessner . حيث زعم أن الطوسي اعتمد على ابن مسكويه ، وأن Bryson كان مصدرهما معاً فيما كتباه في الأخلاق[١٧] . ان الحقيقة العلمية ، التي لا بد من معرفتها هنا ، وكما سجلها قبلنا الدكتور روزنثال بالصورة التي لا تقبل الشك ، والآن على أقل تقدير ، « أن القسم الأول [من كتاب أخلاق ناصري] للطوسي مبنيٌ على أساس كتاب الطهارة [لابن] مسكويه ؛ وأن القسم الثاني انما هو ترجمة الطوسي من Bryson معتمداً على ابن سينا ؛ والقسم الثالث ، في السياسة ، والذي نعني به بشكل رئيسي ، هو مدين [بكتابته] للمدينة الفاضلة وكتاب السياسة المدنيّة للفارابي »[١٨] . ومن هذا نستطيع أن ندرك الغلط الشائع في أن « أخلاق ناصري » تلخيص وتهذيب لكتاب ابن مسكويه . فهنا نتائج مباحث الدكتور روزنثال تضع ابن مسكويه مرجعاً للطوسي ، كما كان ابن سينا والفارابي مرجعين ، أيضاً ؛ بالإضافة الى ذلك ، لاحظ بدقّة ، أيضاً ، أن نصير الدين « عرف بشكل مستقل جمهورية أفلاطون ، والأخلاق النيقوماخية لأرسطو »[١٩] .

وقد سبق للمستشرق تومسون W. F. Thomson أن تعرض لذكر كتاب « أخلاق ناصري » ، عندما ترجم كتاب « أخلاق جلالي »[٢٠] لجلال الدين الدوّاني (ت ٩٠٧ أو ٩٠٨ / ١٥٠١)[٢١] ، قبل أكثر من قرن ، فحاول أن يرجع الكثير من تلك الأفكار الى شيشرون Cicero والرواقيين Stoics بعامة ، وإلى كتاب السياسية Politica لأرسطو[٢٢] .غير أن الدكتور إروين روزنثال ، الذي

---

(١٦) Cf. Rosenthal, *op.cit.* pp. 212, 299-300

(١٧) M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft,* Heidelberg 1928, p. 79.

(١٨) Cf. Rosenthal, *Ibid.*; p. 212

(١٩) . *Ibid.*, p. 212

(٢٠) أنظر ، طبعة كلكتا ١٩١١ .

(٢١) ذكر القمّي أنه توفي « بعد المائة التاسعة في حدود سنة ٩٠٧ أو ٩١٨ » ؛ « كذا ! » ؛ أنظر : الكنى والألقاب ، ط . النجف ، ٢/ ٢١٠ .

(٢٢) CF. Thomson, *Practical Philosophy of the Muhammadan People* (= Jalâl Al-Dawwânî: *Akhlâk-ī- Jalālī),* London 1939.

يشير إلى كل ذلك ، يطعن بعمل سابقه تومسون هذا، بقوله «ان اشاراته الى كتاب السياسة لأرسطو تضلل [القارىء] ، طالما ، كما نعرف في الوقت الحاضر ، أن هذا الكتاب لم يكن معروفاً لدى الفلاسفة [المسلمين] . . . وهذا نفسه ينطبق على شيشرون ؛ فهو لم يكن معروفاً بالتأكيد للفلاسفة [المسلمين] . ولسوء الحظ ، أن المصادر اليونانية المشتركة للرواقيين والفلاسفة [المسلمين] ليست موجودة للآن »[٢٣].

ولعله من المناسب ، أيضاً ، أن نذكر أن الدوّاني ، الذي تأثر كثيراً بكتاب « أخلاق ناصري » في تأليفه كتابه المشهور « أخلاقي جلالي » ، قد انتقلت اليه الآثار اليونانية عند النصير برمّتها ، مع أنه حاول أن يلبسها ثوباً إسلامياً . لذلك فالدكتور روزنثال يرى الدوّاني ليس بالمفكر الأصيل في عمله ذاك ؛ فقد قدّمه مكتوباً بشكل جيّد ، ومنتقى بصورة مبسطة للفلسفة العملية كما أوضحها الطوسي من قبل[٢٤]. ولأجل ذلك ، ليس تقويم الطوسي والدّواني بصعب على الباحث ؛ فكلاهما « يحتلان وضعاً وسطاً [بالنسبة للتراث الأفلاطوني The Platonic Legacy] ، وهو أمر لا زال ينتظر تحقيقاً مفصّلاً »[٢٥].

أما المصدر الهندي في الفلسفة العملية عند الطوسي ، فهو ما لم يتطرّق اليه أحد من الباحثين قبل باول كراوس Paul Kraus عندما بحث في أصل كتاب « الزمرّذ » لابن الريوندي[٢٦] وكشف عن أسطورة آراء البراهمة في النبوّة التي اختلقها ابن الريوندي نفسه ، فانتقل تأثيرها الى المفكرين الإسلاميين ومنهم

---

(٢٣) Cf. Rosenthal, *ibid.*, p. 299

(٢٤) *Ibid.*, p. 211

(٢٥) *Ibid.*, p. 249, n. 113

(٢٦) أنظر كتابنا : تاريخ ابن الريوندي الملحد ، النص ٥ / ١٢ / ٩ . انّ شذرات « الزمرذ » هناك تبعاً للمؤيد الشيرازي لا تتفق مع شذرات أخرى اقتبسها الماتريدي ، وربما من كتاب آخر (؟) [أنظر : نفس الكتاب ، النص ٧/٤ ؛ وقارن بحثنا « وثيقة مهمة تتعلّق بابن الريوندي تبعاً للماتريدي في كتاب التوحيد » ، مجلة كلية الآداب (جامعة بغداد ١٩٧٥) ، بخصوص النص المذكور] .

الطوسي[٢٧] . وكان ماكس هورتن Max Horten قد ألمح منذ عهد بعيد الى وصل نظرية النبوّة كما رآها البراهمة بأقوال نصير الدين[٢٨]؛ ومن ذلك « ان الأنبياء يعملون أما ما هو موافق للعقل ، وحينئذ فلا لزوم لهم ؛ وأما ما هو مناقض للعقل ، وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة . وفي كلا الحالين لا لزوم لهم »[٢٩]. ولكن إلى أي مدى يذهب التأثير الهندي في الفلسفة العملية عند الطوسي ، و « أخلاق ناصري » بوجه خاص ، فهذا ما يحتاج بدوره الى دراسة مفصّلة .

ومن المؤسف له أن كتاب « أخلاق ناصري » اختلط جمهور المتأخرين ؛ فهذا السيد محسن الأمين يذكر ثلاثة كتب ، هي : ديباجة الأخلاق الناصرية ، وخاتمة الأخلاق الناصرية ، وترجمة الأخلاق الناصرية[٣٠]. وهذه كلها تعود ، في رأينا ، إلى تحريف في العنوان ، أو أنها قِطَعٌ من أصل الكتاب ، كما بيّنا ذلك في قائمة مؤلفاته [راجع الأرقام ٥١ ، ٧٧ ، ٨٠] . أما صديقنا الشيخ علي الخاقاني ، فهو يذكر كتاباً في « الأخلاق »[٣١] يميزه عن « أخلاق ناصري » الذي يُسمّيه خطأً « الأخلاق النصيرية » [قارن قائمة مؤلفاته ، رقم ١٠ ، وانظر رقم ١٢] . أما جلال الدين همائي ، فقد حسب أن القطعة التي نشرها تحت عنوان « مقدمهء قديم أخلاق ناصري »[٣٢] تعود برمّتها الى الأصل الإسماعيلي المفقود

---

(٢٧) Kraus, *R.S.O.*, XIV (1934), pp. 344-345 ؛ وانظر : بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٣٠ - ١٤٠ (قارن الآن ، كتابنا : ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة ، بيروت ١٩٧٨ ، مج ١ ، الملحق ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦) .

(٢٨) Horten, *Die Spekulative und Positive Theologie des Islam*, Leipzig 1912, pp. 86-87.

(٢٩) Horten, *Die Philosophischen Systeme der spekulative Theologen im Islam*, Bonn 1912, p. 92.

(٣٠) انظر : أعيان الشيعة ، ٤٦ / ١٧ ، الأرقام ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .

(٣١) الخاقاني ، مجلة الأقلام (بغداد ١٩٦٥) ، ١ / ١١ ص ١٤٧ . والمخطوط الذي يشير اليه صديقنا الخاقاني محفوظ في مكتبة كاشف الغطاء في النجف ؛ ولقد سعيتُ كثيراً في سبيل الاطلاع عليه ، لمعرفة السبب الذي جعل الخاقاني وقتها يميّزه عن « أخلاق ناصري » . بيد أن الظروف الشاذّة التي تحياها المكتبة المذكورة حالت دون رغبتنا المشروعة

(٣٢) منشورات جامعة طهران ، برقم ٣٠٥ .

[انظر قائمة مؤلفاته ، رقم ١٥٩] . أما الدكتور إروين ورزنثال ، فهو للأسف لم يكن يعرف بالترجمة العربية للكتاب ، أو على الأقل أنه لم يشر إلى ذلك في بحثه الممتاز المذكور[٣٣] .

٣ ـ التربية

وكما سجل نصير الدين موقفاً واضحاً في الأخلاق Ethics ، قدم لنا ، أيضاً ، بحثاً جيداً في مجال التربية Education ، لو قارناه فيما بين أيدينا من « مصادر التربية عند الإسلاميين »[٣٤]، لوجدناه ، على العموم ، أكثرها فائدة ، إن لم يكن أفضلها . فقد كتب الطوسي كتابه « آداب المتعلمين » لغرض تربويّ واضح من سياق النص ؛ وكأنه قصد نشره في زمانه لتعمّ نظريته في التربية ؛ وهو الوزير المسؤول عن المدارس والمساجد والحلقات العلمية في وقته . فنحن ، على هذا التقدير ، أمام أستاذ في التربية وله مذهب فيها .

وليس ما قدمه الإسلاميون في مجال التربية بقليل القيمة ، كما يرى ذلك خطأً كارا دي فو Carra de Vaux عندما زعم أن التربية في مناهج البحث عند المسلمين لم يكن لها شأن يذكر ! ولعل ما يكشف عنه كارل بروكلمان من العديد من كتب التربية والآداب ، يُبين تهافت رأي المستشرق الأول ويلغيه[٣٥]. وما كشفنا عنه في بحثنا المشار اليه أعلاه ، فهو وإن لم يكن إضافة على كتاب بروكلمان ، لكنه أكد خلوصنا إلى نقطة جوهرية ، هي : أن الإسلاميين إبّان الحضارة العربية تمتعوا بدقة نظر في مجال فن التربية ، وكانت لهم اجتهادات

---

(٣٣) انظر : Rosenthal, *ib.*, pp. 53, 211-223, 249, 295, 299. فقد اهتم في عقد موازنته بين « أخلاق ناصري » (ط . لاهور ١٩٥٢) و « أخلاق جلالي » (ط . كلكتا ١٩١١) « الفارسيتين » ، مع الترجمة الانكليزية تومسون المشار اليها فيما قبل (انظر ص ١٢١ ، هامش ٢٢) .

(٣٤) بحث لنا منشور في مجلة رسالة الإسلام (بغداد ١٩٦٨) ، مج ٣ ، ١ ـ ٢ ، ص ٦٤ ـ ٧٨ .

(٣٥) De Vaux, *La Doctrine de l'Islam*, Paris 1909, p. 194. ، ولاثبات خطل هذا الرأي يراجع :

يُراجع : Brockelmann, *G.A.L. Supplementbände*, III, 790

فيها ، من الناحية النظرية والتطبيقية على السواء . وقد مزجوا ، إلى حد بعيد ، التيار التربوي اليوناني ، بما وصل اليه علمهم من أصول التربية عند الأمم القديمة الأخرى ، إضافة الى ما كان لديهم من مصدر عربي - اسلامي أصيل(٣٦).

أما ما قدّمه الطوسي في كتابه « آداب المتعلمين »(٣٧)[انظر قائمة مؤلفاته برقم ١] ، فهو بلا شك ذو قيمة نظرية وتطبيقية ، أيضاً . فإذا كان أساس التربية متعلقاً بفعل praktikos ، فالجانب المنظَّم لها النظرُ theoria العقليّ كأيّ عِلم من العلوم العملية . ان قراءتنا للكتاب تجعلنا على بيّنة من أمر نوعين من التربية ، كما أوضحها الطوسي : التربية التقليدية ، والتربية الذاتية . والأولى تتحيّز في الصلة ما بين التلميذ وأستاذه ، بشكل يذكرنا دائماً بما عرفناه عن الشكل التربوي في أكاديمية أفلاطون . أما الثانية ، فهي تستقر هكذا دائماً في العلاقة ما بين مريد العِلم ومنهجه على أسس تقرب من استقلال الشخصية عند طلبة أرسطو في اللوقيون . وفي الحالتين ، نجد أنفسنا أمام المعاني الإسلامية الواضحة ؛ يستفيدها الطوسي من سلوك طلبة العِلم عند المسلمين الأولين في المزج ما بين العِلم والواجب والإيمان . وإلى جانب كل هذا وذاك ، نجد نَفَسًا صوفياً في الطاعة والتوكل ، وكأنه تقليد تربوي يطغى على غيره من التقاليد التعليمية .

ان الذين تعرّضوا لنشر هذا الكتاب الهامّ ، كالدكتور يحيى الخشّاب وأحمد عبد الغفّار عطار(٣٨) ، لم يبحث واحد منهم في قيمة الكتاب ، أو يدرسه . وعلى كثرة المتخصصين في مجال التربية ، والإسلامية منها بوجه خاص ، في الجامعات العربية ، لم يقدّم واحد منهم تعريفاً بمضمون الكتاب ؛ لأن الحقيقة العلمية تؤكد نقص معرفتهم بالكتاب وبأهميته وبما فيه من أصالة تستحق كل عناية وتحقيق . ولا زال الكتاب ، إلى اليوم ، ينتظر دراسة علمية مفصّلة .

---

(٣٦) انظر بحثنا السابق ، مجلة رسالة الإسلام ، ص ٦٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ .

(٣٧) انظر طبعاته المختلفة في بحثنا السابق ، ص ٦٨ - ٦٩ .

(٣٨) انظر : بحثنا السابق ، ص ٦٩ .

ولعلّ من المناسب ، هنا ، أن ننقل للقارىء ثبتاً بمحتويات الكتـاب من النسخة المتداولة المعروفة لدينا[٣٩]:

[١] مقدمة .
[٢] في ماهية العلم ، وفضله .
[٣] في النّية [في تعلّم العلم] .
[٤] في اختيار العِلم ، والأستاذ ، والشريك ، والثبات .
[٥] في الجد ، والمواظبة ، والهمة .
[٦] في بداية السبق ، وقدره ، وترتيبه .
[٧] في التوكل .
[٨] في وقت التحصيل .
[٩] في الشفقة ، والنصيحة .
[١٠] في الاستفادة .
[١١] في الورع في التعلّم .
[١٢] فيما يورث الحفظ ، وما يورث النسيان .
[١٣] فيما يجلب الرزق ، وما يمنع الرزق ، وما يزيد في العمر ، وما ينقص .
[١٤] خاتمة .

ومن هنا ، نلاحظ ، أن البحث في نصير الدين ، كمؤلّف تربوي له شأن في تيار التربية والتعليم عند المسلمين ، بحاجة الى تحقيق علمي من جديد ، ومن متخصص بفلسفة التربية على أحسن الوجوه .

٤ ـ التصوف

كشف لـوي ماسينيون L. Massignon ، لأوّل مرّة في بحثه الممتاز عن المنحنى الشخصي للحلاج ، عن أن مقولة الحسين بن منصور (ت ٣٠٩ / ٩٢١) المشهورة « أنا الحقّ » ، فان السهروردي المقتـول ، وتبعـه في هذا نصـير الـدين

(٣٩) بالاستناد الى نشرتنا للكتاب في تحقيقنا « رسائل لنصير الدين الطوسي في التربية والكلام والفلسفة » ، يصدر عن منشورات دار الأندلس ، بيروت ،ـاظ .

الطوسي ، قد أجاد في بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حقّ (تصرف الأغيار بدمه) ؛ أي مَنَحَ الآخرين حقّ إراقة دمه »[٤٠] .

وإشارة ماسينيون الدقيقة هذه تلقي ضوءاً على موقف صوفيٍّ للنصير بحقّ . وإذا عرفنا أن مقولة الحلاج « أنا الحقّ » قد لعبت دوراً عظيماً حقّاً في اتجاهات الصوفية المتفلسفة ابتداءً من القرن الرابع / العاشر ، رأينا ، أيضاً ، أنّ تأخر ظهور التحليل الفلسفي لتلك المقولة ، التي أثارت حفيظة المتديّنين الشكليين ، حتى زمان اقتران التصوف بالفلسفة ، أمرٌ يستحق الاهتمام كثيراً . فتكدّسُ الشبهات التي أثارها المتعصبون على التصوف أدى الى ظهور ردّ فعلٍ عند الفلاسفة المتصوفية ، ومن تشبّع فكره بمنحاهم العام ، وعلى رأي لوي ماسينيون ، « كان لا بد من قيام فيلسوفين ، السهروردي الحلبي وابن سبعين المرسي ، لتجاوز تلك الشبهات والنظر الى الحلاج على أنه وليّ وشفيع ولا تناقض عنده ؛ مؤمن بالتوحيد الأوّل الكليّ الذي يتجاوز نطاق الإسلام ؛ وفي أثرهما قام كثيرون . . . [وكان منهم] الفيلسوف نصير الدين الطوسي »[٤١] .

والمدهش في حقيقة تفسير ماسينيون ، ما لاحظه من كون ظهور هؤلاء المعتذرين عن الحلاج في زمان ظهور المغول وغزوهم لبغداد . ولعل هذا هو الضوء الثاني الذي يلقيه ماسينيون على أصل طبيعة وصْل التصوف بموقف الطوسي . فالاتجاه العام لسيرة الرجل لا يُشير الى ارتدائه ثوب التصوف أو خرقة الصوفية ؛ بل ان حياته المترفة ، كوزير ، لا تعكس هي الأخرى شكلاً عملياً لموقفه الصوفي . ولإيضاح هذه المشكلة نرجع الى أبحاث الدكتور الشيبي فنجده يلقي أضواءً أخرى ، متناثرة ، على صلة نصير الدين بعدد آخر من المعروفين

---

(٤٠) انظر بحثه ضمن « شخصيات قلقة في الإسلام » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٨٣ .

(٤١) أيضاً ، ص ٨٨ ـ ولمزيد من التفصيلات في مواقف السهروردي وابن سبعين والطوسي ، انظر :

Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Monsour al-Hallâj*, Paris 1922, index

بالتصوف ، أو أصحاب النزعات العرفانية على الإجمال ؛ ومن هؤلاء ، ميثم البحراني ، وآل طاووس ، وابن المطهّر الحلي[٤٢] ؛ وهؤلاء ، أيضاً ، كما رأينا في الفصلين الثالث والرابع ، تلاميذه وقد درس عليهم تجاوزاً لحدود السنّ في أواخر عمره . أما هذه الملاحظة المدهشة حول تكاثر المعتذرين عن الحلاج مع الفتح المغولي ؛ فالدكتور الشيبي يرى تفسيرها على أساس أن المغول أنفسهم مالوا إلى التصوف بعد « أن بهرهم به الرفاعية لأول وهلة »[٤٣] ، وفاته أن يحتمل أن يكون الطوسي نفسه صاحب هذا التأثير في نزعة المغول الصوفية ، طالما سوف نرى أن النص الذي ترجع اليه كل الروايات في منحاه الصوفي يحتويه كتابه « أوصاف الأشراف » الذي ألّفه في قلاع الإسماعيليين .

والمظنون أن الدكتور الشيبي لم يَرِدْ أنْ يحسب،في البداية،أن يكون دفاع الطوسي عن الحلاج حقيقة ، حيث قال : « وقد قِيلَ إن نصير الدين الطوسي نفسه . . . اعتذر عن الحلاج »[٤٤]، وينقل عن الخوانساري قوله إنه حمل قول الحلاج « أنا الحق » على « رَفْعِ الأنية عن الأثنينية »[٤٥]؛ وعاد إلى الموضوع ، مرة ثانية ، فقال : « ولنصير الدين ، إلى جانب ما نقلناه له في الاعتذار للحلاج ، كلام في التصوف السلفي لا نريد أن نطيل به الكلام »[٤٦]؛ يشير الى وصف الخوانساري لنصير الدين بأنه « كان جامعاً بين مسلكيْ الاستدلال والعرفان »[٤٧]. ويستدل الدكتور الشيبي بما يشير اليه الخوانساري ، ومعصوم علي[٤٨]؛ على منحى الطوسي الصوفية ذاك لصلة كانت بينه

(٤٢) انظر : الفكر الشيعي ، ص ١٠١ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١٣-١١٥ .
(٤٣) أيضاً ، ص ٩٥ .
(٤٤) أيضاً ، ص ٨٧ .
(٤٥) روضات الجنات ، ص ٢٢٧ .
(٤٦) الفكر الشيعي ، ص ٩٨-٩٩ .
(٤٧) روضات الجنات ، ص ٦٠٨ .
(٤٨) طرائق الحقائق ، ١ / ١٦٧ .

وبين صدر الدين القونيوي (ت ٦٧٢ / ١٢٧٣) بمراسلات تضمّنت موضوعات عرفانية بحتة ، وبالأخص وحدة الوجود ؛ بل انّ النصير ، برواية معصوم علي [٤٩]، قد تطرّق في كتابه « أوصاف الأشراف » إلى موضوعات أهل التصوف ، ومن ذلك « الحلول والاتحاد ، والغلاة من الشيعة ، وأشار الى الحلاج وأبي يزيد البسطامي ، وعلّق على مقالتيهما « أنا الحقّ » و (سبحاني ما أعظم شأني) بأنّ أيّاً منهما لم يدّعِ دعوى الإلهية ، بل دعوى نفي أنيته ليثبت أنية غيره ، وهو المطلق »[٥٠].

وقد فطن ، مؤخراً ، الدكتور الشيبي الى أهمية الرجوع الى كتاب « أوصاف الأشراف » نفسه ، لمعالجة موقف الطوسي من الأنية الحلاجية وأثنينيتها بالاستناد إلى مخطوط دائرة الهند بلندن [برقم 1809] وطبعة برلين سنة ١٣٠٦ هـ . ش . / ١٩٢٧ ؛ على أن قول الحلاج « أنا الحقّ » ، معناه الأنية دون الإثنينية »[٥١]؛ وسيقتبس البيت الأخير من المقطعة الشعرية رقم (٧٦) من أشعار الحلاج ، من كتاب « أوصاف الأشراف » نفسه ، حيث استشهد به الطوسي للتدليل على اعتذاره عن الحلاج ؛ والبيت هو :

بَيْني وبَيْنَكَ انّي ينازعني فارْفَعْ بفضلِكَ انّي مِنَ الْبَيْنِ

والشيبي إذْ يفسرّ البيت تفسيراً إشراقياً ، ينسجم مع محتواه العرفاني ، يلغي قراءة الطوسي « بفضلِكَ » ، كما يشير اليها الخوانساري أيضاً ، ويثبت « بلطفِكَ » تبعاً لصدر الدين الشيرازي في كتابه « الأسفار الأربعة »[٥٢] .

وليس هذا كله بهامٍّ أمام الأضواء الجديدة التي ألقاها الدكتور الشيبي على

(٤٩) أيضاً ، ١ / ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(٥٠) الفكر الشيعي ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٥١) انظر : شرح ديوان الحلاج ، بيروت ١٣٩٤ / ١٩٧٤ ، ص ٣٠٢ .

(٥٢) أيضاً ، ص ٢٩٩ ، ٣٠١ .

أصول تفسير نصير الدين للمقولة الحلاجية ؛ فنتائج بحثه تشير بصراحة تامة الى أن الطوسي ، باعتبار اعتذاره عن الحلاج ، أول مفكر شيعي ذهب علانية الى القول بصحة اعتقاد الحلاج ، وقد تابعه ، بعد ذلك ، نورُ الله التستري وبهاء الدين العاملي[٥٣]. وهذا كشف خطير وهام بخصوص وصل (الحلاج) ، كتراث صوفي ، بالعقيدة الشيعية عند المتأخرين ، فاتت حتى على لوي المرحوم ماسينيون عندما بحث الشخصية الشيعية للحلاج[٥٤] .

ولعل من المفيد في هذا المجال ، أن نذكر أن هنري كوربان ، الذي يبدو أنه لم يعرف كتاب « أوصاف الاشراف » بالذات ، وصَلَ بين موضوع الإثنينية هذا ، تبعاً للطوسي ، بموقف ابن سينا في الخلط ما بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية ، بقوله : « لعل في هذا الخلط أن يكون القلب الذي لا مفر منه والذي يجعله التفكير الفلسفي يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يُستبدل بها) بمضادٍّ ديالكتيكي هناك ، حيث يستشعر (الفناء) على أنه شرط (البقاء) ، أي السرور بالاثنينية مع الله[٥٥] . ويحيل كوربان بخصوص توثيق تفسير الطوسي هذا للفهم السينوي الى ما سبق أشار اليه ماسينيون منذ عهد بعيد[٥٦] .

وليس هذا الوصل بقليل الشأن ؛ ومع أننا لم نجد لابن سينا موقفاً حَلاجياً[٥٧]، فمن زاوية أعمّ ، أن نظرية المعرفة السينوية التي اعتمدتْ موقفاً دينياً بحتاً ، تبعاً لموقف الإسلاميين على الإجمال ، كما لاحظهُ بحقّ المستشرق الكبير آ . ج .آربري A. J. Arberry في موضوع الصلة بين الوحي Revelation

---

(٥٣) أيضاً ، ص ٨٥ .

(٥٤) قارن : Massignon, *La passion d'al-Hallaj,* Paris 1922, *passim,* .

(٥٥) انظر : بحث هنري كوربان عن « السهروردي المقتول ، مؤسس المذهب الإشراقي » ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه « شخصيات قلقة » ، ص ١٢٢ .

(٥٦) Cf. Massignon, *op. cit.,* p. 525, note (3)

(٥٧) *Ibid.,* V. index

والعقل Reason في الفلسفة الدينية في الإسلام ، على العموم[٥٨]؛ فالمشهور عن ابن سينا أنه « لاذ بنزعة صوفية ـ عقلية في كتابه الإشارات ؛ فالصوفي المتأمل ، (= العارف) الذي بلغ أعلى مرتبة من المعرفة ، يصل الى الاتحاد العقلي مع الله عن طريق الإدراك الحسي »[٥٩]. وهذا ، بحق ، ما ساق الفيلسوف العرفاني الكبير السهروردي الحلبي (ت ٥٨٧ / ١١٩١) إلى تطوير النظرية الإشراقية Illumination في التصوف الفلسفي[٦٠] التجريبي ؛ في حين استفاد منها الطوسي في المجال النظري البحث ، كما سنلاحظ ذلك في الفصل القادم . أما بخصوص الموقف العرفاني الصوفي ، الذي تحدّثنا عنه ، فهو على العموم ينبع من أثر ابن سينا فيه . ولعل القارىء لم يَنْسَ ما قلناه من وصْلِ معرفة الطوسي الصوفية بابن سينا (كمتصوف) في ما أخذه عن أبي حامد النيسابوري ، العطّار ، المشهور بفريد الدين الداماد ، ذلك الفيلسوف العرفاني الذي يتصل علمه العرفاني تماماً بالفلسفة السينوية ، عن السرخسي ، عن الغيلاني ، عن بهمنيار ، عن اللوكري ، عن ابن سينا [انظر الفصل الرابع ، قبل ، ص ٦١] . وما تفسيره لعقيدة الحلاج تلك ، إلا بتأثير النزعة العرفانية السينوية ، كما فطن اليها كوربان .

وكنتيجة طبيعية لهذا الموقف الصوفي عند الطوسي ، وجدناه يحتل مكانة مرموقة عند المتصوفة المتفلسفة ، فيما بعد . ويعود الفضل الأول في الكشف عن تلك المكانة بالذات الى الدكتور الشيبي حيث ألقى الأضواء على ما ألمح اليه أولئك الصوفية بخصوص نصير الدين . فبالإضافة إلى ما أشرنا اليه من الصلة بين نصير الدين والقونيوي ، وميثم البحراني ، وآل طاووس ، وابن مطهّر الحلي ؛ وجدنا نعمة الله الولي (ت ٨٣٤/ ١٤٣١)، صاحب الطريقة « النعمت إلهية » في

---

(٥٨) يراجع : Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London 1957.

(٥٩) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، الترجمة العربية ، ص ١٣/ ب .

(٦٠) انظر : مقالة كوربان عن (الإشراق) في *Encyclopaedia of Islam*, II, p. 212. وقا نها بتحقيقه لكتاب السهروردي « حكمة الإشراق » ، ضمن مجموعة « دوم مصنفات شيخ اشراق » ، طهران ١٩٥٢ .

التصوف ، يذكر الطوسي في ديوانه [طبعة طهران ١٣٣٦ / ١٩١٨ ، ٢ / ٥٤٣] ، فلم يجد صفةً يصفه بها غير الحكمة[٦١]. وهذا التعظيم جرى سريانه الى البكتاشية ، أصحاب الطريقة الصوفية التي أسسها الحاج بكتاش[٦٢]، « فقد ذكروا نصير الدين الطوسي ، مثلاً ، باعتباره رجلاً روحياً سامياً قرنوه بالشيعة الأوائل من أمثال قنبر والصحابة الأوائل كجابر وصهيب »[٦٣]. كل ذلك جاء على لسان شاعرهم يميني بكتاشي في « فضيلت نامه »[٦٤]. ولقد اعتُبر الطوسي حجة في كتب الشيعة الصوفية ، كما رأينا ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد ٩٠١ / ١٤٩٦) في كتابه « المجلي ». (طبعة طهران ، ١٣٢٤ / ١٩٠٦ ، ص ٥٥٦) حيث نقل نصوصاً من كتاب « أوصاف الأشراف »[٦٥]بحسبان مؤلّفه مندرجاً في قائمة شيوخ الصوفية . هذا كله إلى جانب ما عرفناه من اهتمام نور الله التستري ، والخوانساري ، ومعصوم علي ، به فيما سبق التنصيص عليه ، قبل .

لقد كان تصوف الطوسي ، كما يبدو لنا ، تصوفاً نظرياً ، متابعة منه لموقف ابن سينا أيضاً . ولعل دليلنا على ذلك ، ليس خلو سيرته التاريخية من التطبيقات الصوفية فحسب ؛ بل ما أشار اليه ابن الفوطي (ص ٣٤٣) واستفاد منه الدكتور الشيبي في الفكر الشيعي (ص ٨٧) من موقف الطوسي من قلندريّة سوريا ؛ عندما وصفَهم بأنهم « فَضْلَة العالم » ، تلك الفتوى التي قادت هولاكو إلى ذبح القلندرية ! وإن دلّ هذا على ما سقناه ، فإن المنحنى العرفاني عند الطوسي كان مشبّعاً بالمنهج إلسينوي الفلسفي ، ولا علاقة له بالطرق الصوفية البحتة ولا بأصحابها ؛ ولو انه صار قطعة من تراثهم الصوفي الكبير . ولكن ؛ لمّا يزلْ كل ذلك بحاجة إلى تحقيق جاد ومفصل في دراسة مستقلة .

---

(٦١) الفكر الشيعي ، ص ٢٤٨ .

(٦٢) أيضاً ، ص ٣٧٧ ـ ٣٨٥ .

(٦٣) أيضاً ، ص ٣٨٣ .

(٦٤) مخطوط كمبردج ، برقم (Browne E. 16) الورقات : ١٠٢ ب ، ١٠٣ أ ـ ب ، ١٠٧ ب .

(٦٥) الفكر الشيعي ، ص ٣٥٥ تعليق ٥٣ .

٨

القيمة الفلسفية - الكلامية للطوسي

١ ـ تمهيد

عندما وصفَ ابنُ شاكر الكتبي نصير الدين بأنه « فيلسوف » ، فانه انما كان يشير الى شهرته التي عُرِف بها بعد وفاته دون ريب . وفي رأينا ، أن الصفة العلمية هي لتي كانت غالبة عليه في حياته؛ لأنّ كتبه الفلسفية انتشرت بعيداً بين الناس بعد وفاته ، وبالضبط بعد أن حلا للشيعة أن يعتبروا عمله الفلسفي إجمالاً تراثاً فلسفياً لهم حق التصرف به . ولعل هذا الذي زعمناه يعود الى شهادة تلميذه وصديقه الفقيه الشيعي المشهور ابن المطهّر الحلي، حيث قال عنه: «وكان هذا الشيخ [= الطوسي] أفضل أهل عصره في العلوم العقلية »[١] . وكأن هذا الوصف لم يكن يكفيه لإظهار اعجابه بعبقرية الطوسي ، فوصفه ، في موضع آخر ، بأنه « أستاذ البشر والعقل الحادي عشر »[٢] . ولا يخفي الغلو في هذا الوصف الأخير ، فأصبح إرثاً حقيقياً ، على العموم ، ووصفاً للطوسي عند الحديث عنه أو ذكره لدى جمهرة مؤرخيه ، وبوجه خاص عند المحدثين ، بل والمعاصرين[٣] .

---

(١) انظر : القمّي ، الكنى ، ط . النجف ، ٣/ ٢١٧ نقلاً عن الإجازة الكبيرة للحلي .

(٢) قارن : نعمة ، ص ٤٧٢ ؛ زندكَاني ، ص ١٣ .

(٣) انظر مثلاً ما يصفه به الدكتور ناجي معروف ، المراصد الفلكية ببغداد في العصر العباسي ، بغداد ١٩٦٧ ، ص ٣٤-٣٥ .

وهذا وذاك ، انْ كان يتضمن القصد منهما صورة عبقرية للطوسي في نظر العلماء من معاصريه ، فلقد رأينا المتأخرين منهم ينهجون على مثله ، فسماه المرحوم أغا بزرك بـ « أستاذ الحكماء والمتكلمين »[٤] ، أو برواية عباس القمّي « أفضل الحكماء والمتكلمين » ، بل « حجّة الفرقة الناجية »[٥] ! . أما المعتدلون ، كالبحراني ، فقد دعاه بـ « أفضل المتأخرين » ؛ ولعله أنصفه بذلك كثيراً ؛ خصوصاً وان القيمة الفلسفية ـ الكلامية للطوسي انما تتحيز زمان تاريخها بين ابن رشد والعصر الحديث . وليس بصحيح ، كما سنرى فيما بعد ، أن يُقال إنّ الطوسي تجاوز في عمله الفلسفي ، بعمله الكلامي البحت ، أعمال سابقيه كالفارابي وابن سينا ، وحتى ابن رشد .

ان الحقيقة التي فاتت على أغلب دارسي الطوسي ، على عجالتهم معه ، أن الرجل لم يكن فيلسوفاً مؤسساً لصرح عقلي بالذات ؛ وانما كان في عمله الكبير شارحاً لابن سينا ، مستوعباً لهذه الفلسفة العريضة التي تركها لنا الأخير في كتاب « الإشارات والتنبيهات » . ومن هنا ، كان الطوسي معلماً للسينوية وأستاذاً لها ؛ ولم يكن إلا تابعاً لها على العموم ، في النظرية والتطبيق .

٢ ـ الطوسي والفلسفة السينوية

ان العبارة التي يرددها الشيخ نعمة ، عن الدكتور علي أكبر فيّاض ، بأن الطوسي « رجل يُعدّ من أكبر المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا »[٦] ، عبارة هي الأخرى غامضة ، بالمقارنة بالآراء الشيعية السابقة . ويبدو أننا حتى نستطيع أن نحدد موقفنا من الجانب النظري لسينوية الطوسي ، نحتاج إلى إعادة صياغة عبارة الدكتور فياض في ضوء تصريح دقيق للدكتور روزنتال ، عندما عرّف بالطوسي بقوله : « الفيلسوف والمتكلم الشيعي الهام [الذي] كان الممثل الألمعي لعقيدة الشيعة الإمامية ، والشارح والناقد المتمكن لابن سينا »[٧] . والحقيقة أن

---

(٤) الذريعة ، ١ / ٢٦-٢٨ .

(٥) القمّي ، الكنى ، ٣ / ٢١٦ .

(٦) انظر : نعمة ، ص ٤٨١ .

(٧) Cf. Rosenthal, *Political Thought*, p. 246

وصْل شطريْ العبارة السابقة ، عند هذا المستشرق الكبير ، يعطي الفهم الصحيح لدور الطوسي في السينوية ، إنْ كان ذلك من جانبه الفلسفي البحت ، أو من جانبه الكلامي. وهو على هذا الأساس ، اعتُبر باعثاً للفلسفة على العموم تجاوزاً على طبيعة ما قدمه في هذا المجال . ولعل التبرير الوحيد لذلك التجاوز ، أن الفلسفة في المشرق كانت لا تزال في نكستها بعد الغزّالي ، كما سنرى فيما بعد . ولهذا مال الرأي العام الى إجلال محاولة الطوسي بإعادة موضوع التحدث في الفلسفة ؛ وحتى ولو ظهرت لدينا اليوم على بساطتها ، كأنها كانت في أصلها دفاعاً عن ابن سينا أولاً وبالذات . ومن هنا فقط ، ندرك سر ما ذهب اليه ابن قيّم الجوزية (ت ٧٥١ / ١٣٥٠) ، خصم الفلاسفة اللدود ، وخصم ابن سينا ونصير الدين بالذات ، بأن اعتبر الأخير بمنزلة الأوّل[٨] ؛ وليس بغريب أن يُقرن الطوسي بمعلمه ابن سينا ، وهي ليست ، أيضاً ، المرة الأولى التي تحدث فيها كهذه المقارنة في عالم الفلسفة

ولو أردنا هنا أن نعقد مقارنة سريعة بين ابن سينا والطوسي ، لوجدنا الموضوع شيّقاً للغاية . وأُولى نقاط هذه المقارنة ، أن الطوسي حاول أن يستغرق بتأليفه كل أبواب المعرفة (مع تخصص واضح في العلوم) . وقد صدر في هذا عن حتكاك مباشر وفعال بتراث ابن سينا ، حتى وجدناه ، هكذا ، يتجاسر على وضع الحواشي والتعليقات على « كتاب القانون » في الطب لابن سينا ؛ وكتب في الشعر والموسيقى والجدل والمنطق والتصوف العرفاني ؛ كما فعل ابن سينا[٩] . والأنكى ، انه كان يدرّس لخاصتّه من تلاميذه ، كابن المطهّر الحلي ، « كتاب الشفاء » ، وإلهياته بالذات[١٠]. فليس بعجيب ، بعد هذا ، أن نراه يختص بكتاب «الإشارات والتنبيهات» فيشرح إلهياته، ثم طبيعياته؛ بل ويفرد كتاباً برأسه في الرد على اجتهادات الرازي للكتاب ، أسماه « حل مشكلات

(٨) إغاثة اللهفان ، ط . مصر ١٣٥٨ / ١٩٣٩ ، ٢ / ٢٦٧ .

(٩) قارن مؤلفاته في الفصل الخامس ، الأرقام ٥٧ ، ١٥٦ ، ١٣٩ ، ١٦٠ ، ٢٥ ، ٢٠ .

(١٠) القمّي ، الكنى ، ٣ / ٢١٧ .

الإشارات » ، أو « لباب الإشارات » ، الخ ![11]حتى صرّح ابن قيّم الجوزية ، مُمَثّلاً للتيار المضادّ للفلسفة ، ان الطوسي انما « رام جَعْل إشارات امام الملحدين ابن سينا مكانَ القرآن »[12] .

وهذا الذي سقناه في الفقرة السابقة يلزمنا بالرجوع الى تحليل موقف ابن قيّم الجوزية هذا من كلا الفيلسوفين ، ابن سينا والطوسي . فهو على التحديد ، في موقفه المضاد للفلسفة - كما نرى - انما يمثل بالتبعية ما كان لأستاذه الحنبلي الكبير ابن تيمية (ت ٧٢٨ / ١٣٢٨) من الموقف الصارم الذي نهجه كمعارض « لكل شيء من شأنه لا وجود له ، أو غير ثابت ، في السنّة »[13]. ومن هنا كان يقود الحملة ضد التيار العقلي ليس عند الفلاسفة فحسب ؛ بل في تيار الحركات الدينية أيضاً ، والتي كانت تلبس ثوب « علم الكلام » رغم طابعها السياسي البحت . وهذا كله انما ينطبق على الحركة الإسماعيلية الباطنية ، التي صدر عنها ابن سينا ونصير الدين الطوسي . فإذا كان (الفيلسوف) ملحداً ، و (الاسماعيلي) كافراً ؛ فكيف بجامع الصفَتَينِ ؟! وبهذا نكون قد أدركنا النقطة الثانية في مقارنة النصير بمعلمه الشيخ الرئيس . ان صدور ابن سينا عن العقيدة الاسماعيلية أمرٌ وقع ، ولا مجال للمناقشة فيه ، او الرجوع عنه . والطوسي ، مع كل الاعتبارات المتأخرة لتشيعه الامامي ، الذي سنتحدث عنه تفصيلاً فيما بعد ، فقد صدر هو الآخر عن الاسماعيلية وبالهوى السينوي؛ حتى اننا وجدناه يعني بابن سينا ، وبالذات وهو في قلعة (الموت) ، وعلى أسس وقواعد تذهب في غاياتها القريبة دفاعاً عن السينوية ؛ لكنها ، كما ندرك بلا تردد ، أنماط من الصدور الفلسفي - الاسماعيلي للرد على استاذ الفلسفة الدينية فخر الدين الرازي[14]

(١١) والعنوان الأخير تبعاً لقنواتي (مؤلفات ابن سينا ، ص ٩) ، ولا أراه صحيحاً .

(١٢) إغاثة اللهفان ، ٢ / ٢٦٧ .

(١٣) Rosenthal, *op. cit.* p. 53.

(١٤) انظر :

Horten, M. *Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, Bonn 1912; *do., Die Spekulative und Positive Theologie im Islam nach Razi und Tusi, Leipzig 1912.*

(ت٦٠٦/ ١٢٠٩) الذي لم يتردد قَيْد شعرة في اكمال المهمّة الشاقة لمعلمه الغزّالي في نقض الفلسفة والاسماعيلية على السواء !. وبمعنى آخر ؛ ان تخصص الطوسي في الفلسفة السينوية بعامة لم يأت هكذا اعتباطاً ، انما كان صدوراً اسماعيلياً أولاً وبالذات . بل الأكثر عجباً ، أنّ تصدي الطوسي بشرح يناقض شرح الرازي للإشارات والتنبيهات لم يكن موقفاً فلسفياً حيادياً بحتاً ؛ بل كان موقفاً فلسفياً منحازاً قد خدم به بالدرجة الأولى التيار العقلي الذي كانت الحركة الاسماعيلية برمّتها تشجع المفكرين أن يشتغلوا فيه .

وإذا عرفنا أن ابن سينا ، في محاولاته الكلامية ، مزج بين الفلسفة وعلم الكلام مزجاً منطقياً بحتاً أدى ، بالتالي ، الى اختفاء تأثير تلك المحاولات فيمن أتى بعده لغلبة روح الانتصار في علم الكلام الجديد الذي بناه الغزّالي على أسس من جوهر الاسلام ؛ فان نصير الدين استفاد من هذا المجال ، وبالذات من خلال ما قدمه من إيضاحات في الإشارات والتنبيهات تتصل بمواقف المتكلمين ، سيادة للمنهج السينوي في تفكير النصير الذي سيتبلور فيما بعد في تلخيصه لمحصَّل الرازي ؛ كما سنرى . وفي هذا المنحنى ندرك النقطة الثالثة للمقارنة ؛ انها « التأسيس الفلسفي لعلم الكلام » . فإذا كان ابن سينا ، الفيلسوف ، ذا شأن في علم الكلام، كما يتضح ذلك من دراسة رصينة للأستاذ الدكتور آربري A.J. Arberry[١٥] ؛ فإن الطوسي سعى لاستكمال ذلك التأسيس الذي توقّف العمل ، عند المتفلسفة ، فيه منذ زمان الغزّالي حتى الرازي . وكنتيجة منطقية لذلك ، وبالموازنة الموضوعية ، ندرك ، أيضاً ، أن علم الكلام الذي فلسفه لنا الطوسي ، انما يعود برمته إلى السينوية .

ومن تحصيل الحاصل ، أن نذكر النقطة الرابعة في هذه المقارنة ؛ ألا وهي الجانب السياسي . ان ابن سينا الوزير ، ورجل الدولة ، انعكست صورته في مرآة الطوسي ، الوزير ، ورجل الدولة ! ولعل هذا ، للناظر في المرآة

---

(١٥) انظر كتابه : *Avicenna on Theology*, London 1951

وحقيقتها ، غير ذي قيمة ، خصوصاً إذا مزجنا بين ظروف كل منهما . ولكن ، للمتُفرِّس في الصورة ، تلك ، يجد الطوسي يتشبه إلى حد بعيد بمعلمه ابن سينا ، كأن يلبس ثوب الشيعة والعرفانيين في أواخر أيامه ، كما فعل الرئيس . بيد أن ذلك كله ، لا يجعلنا نغالي بصفاء الصورة ؛ فهي ، للمنصف الموضوعي ، مشوهة أمام حقيقتها ؛ فشتان بين الوزيرين ! برغم المشاق التي تحملها النصير ليكون رجل الدولة (الفيلسوف) كما كان معلمه العظيم .

ولم تقِفْ ، بعد هذا ، المعركة التي اتصفت بالحماس بين نصير الدين وفخر الدين الرازي في ما يتصل بالإشارات والتنبيهات ؛ ان ذلك سيمتد إلى الآخرين ، فيما بعد ، بحسبان الموضوع موقفاً دلّ على التزامٍ بالعقيدة الدينية . فما طوّره الرازي في حربه لابن سينا بالذات ، وما استدرك عليه النصير بحجّة الحياد الفلسفي ؛ سيؤدي بلا شك الى ردود فعل جبارة في التيارين السّني والشيعي . وكأن التزام الخط البياني لأفكار الرازي في شرح الإشارات والتنبيهات ثمرة واضحة لكل ذلك الجدل الديني القائم على أساس الاجهاز على الفلسفة ومحبيها . وهنا ، يتبرع محمد الاصفهاني ، في الأخير ، ليقدم لنا سجله الحافل في « المحاكمة بين نصير الدين والامام الرازي »[١٦] ؛ ان ذلك ، بلا شك ، سيؤدي ، فيما بعد ، إلى تعصب أعمى قال به قطب الدين الاشكوري في كتابه « محبوب القلوب » بأن الطوسي « قد بذل مجهوده لهدم بنيان شبهات الفخرية [= فخر الدين الرازي] في شرحه للإشارات »[١٧]. وهذا أعجب من العجب ! أن نرى موقف الطوسي من الرازي في فهم كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا إرثاً إمامياً ، وليس إسماعيليا فقط ، ممّا يدعونا إلى بحث عن الجذور .

ولكي نوثّق تأريخياً جذور هذا الإتجاه ، يجب أن نلاحظ دونما أدنى شك ، « أن الشيعة لم يشتهر عنهم التطرق الى الفلسفة لأن هذا يلحقهم

---

(١٦) انظر : قنواتي ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٠ .

(١٧) كما ينقل عنه القمّي ، الكنى ، ٣/ ٢١٦ .

بالاسماعيلية ؛ فحاولوا أن يكتفوا بعلم الكلام والفقه وأن يتجنبوا الفلسفة ما أمكنهم . فلما جاء الفتح المغولي . . . و . . . استيزاره [= هولاكو] لنصير الدين ، بعد إخراجه من سجن آخر أمراء الاسماعيليين ، نشطوا الى هذا النوع من المعرفة . ولم يكن هذا الاتجاه الودي من جانب واحد ؛ فكما توجه الشيعة إلى نصير الدين بالعناية بالبحث العقلي ، عنى هذا بهم شخصياً »[١٨].

وليس بمدهش، بعد هذا التصريح الخطير، أن نفسر كيف ورث هؤلاء الإمامية الأعمال المجيدة لنصير الدين ذات المشرب الاسماعيلي[١٩]، وعلى الأخص شرحه لكتاب الاشارات والتنبيهات ؛ ذلك الشرح الذي لا يزال التيار الإمامي برمته يعتبره مصدراً أساسياً في الفلسفة التي استند اليها فلاسفتهم بعد الطوسي ، بالرغم من المكانة الممتازة ، التي نلاحظها ؛ من احتلال هذا الشرح موضعه الأكيد من المكتبة التراثية للاسماعيليين ! ومع ذلك ، اعتُبر الشرح في العصر الحديث تراثاً فلسفيا أسلامياً عاماً !

وحتى نستطيع أن نلقي ضوءاً علمياً على ما زعمناه ، نشير الى أن شرح الطوسي على كتاب ابن سينا ظهر لأول مرة في الهند في سنة ١٢٨١ [= ١٨٦٤] ، ولم تكد تمر إثنتا عشرة سنة على تلك الطبعة الفريدة ، حتى أعيد طبعه هناك في سنة ١٢٩٣ [= ١٨٧٦] . وكأن تأثير الكتاب قد تخطى دائرة الهند إلى اسطنبول ، قبل ذلك ، فظهر فيها مطبوعاً سنة ١٢٩٠ [= ١٨٧٣] ؛ ومن المدهش ، أن الكتاب ظهر من جديد في طهران سنة ١٣٠١ [= ١٨٨٤] ، وأعيد طبعه بعد ثلاث سنوات ، ١٣٠٤ [= ١٨٨٧] . وكأن هذا السباق إلى العناية به سرى من جديد الى الهند بإعادة طبعه سنة ١٣١٨ [= ١٩٠٠][٢٠]؛ بعد أن كان المستشرق فورجت J. Forget قد نشر كتاب الإشارات والتنبيهات في ليدن سنة ١٨٩٢[٢١]. وستظل

(١٨) الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ٩٥-٩٦ .

(١٩) راجع ما قلناه ، قبل ، بخصوص « أخلاق ناصري » و « أوصاف الأشراف » ص ١١٩ ، ١٢٩ .

(٢٠) قارن في هذا ، الأب قنواتي ، مؤلفات ابن سينا ، ص ٩-١٠ .

(٢١) يراجع : *Liver de Théorèmes et des avertissement*, Leiden 1892 ؛ انظر في هذا الخصوص Rosenthal, *op. cit.*, pp. 144. 283 note 9 .

العناية هكذا دائماً توجه الى الأصل السينوي ، حتى رأيناه آخر مرة يُنشر بعناية الدكتور سليمان دنيا (القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠) وعليه شرحا الرازي والطوسي [٢٢]. ولا يتسع المجال هنا أن نشير إلى كافة المعنيين بهذا الأثر الفلسفي النفيس ؛ لكننا نحيل الى الآنسة غواشون التي ترجمت أصل الكتاب إلى الفرنسية [٢٣]، وقدّمت له بمقدمة يحسن الرجوع اليها في دراسة تفصيلية ما في العمل السينويّ والاتجاهين المتضادّين في شرحيْ الرازي والطوسي .

وهذا الاهتمام العجيب ، الذي استعرضناه ، لم يُوجَّه إلى نصير الدين إلا على أساس من وثاقة صلته بالدائرة الفلسفية لابن سينا . فمن أهم الملاحظات على مؤلفات ابن سينا أنها تنتشر في دوائر فلسفية خاصة ، إلا هذا الكتاب ، الذي يعود الفضل في تعميمه الى نصير الدين الطوسي نفسه . ففي طهران ، وفي مكتبة المشكاة (الملحقة بالجامعة على ما نقل اليّ أستاذي الدكتور حسين علي محفوظ) نسخة مخطوطة للأصل السينوي وشرح الطوسي تعود الى سنة ٦٧٢ / ١٢٧٣ - ١٢٧٤ ؛ أي انها نُسِخت قبل وفاته بفترة وجيزة . ومعنى هذا ، في رأينا ، أن الطوسي نفسه كان يحرص على نشر الكتاب منذ أن فرغ من تأليفه سنة ٦٤٠ / ١٢٤٣ كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب [٢٤]. وصار من ولعِ الناس الشديد بالكتاب ، أن وجدنا نُسَخَ المخطوطة تتناثر في كل مكان من المكتبات الكبرى في العالم ، بشكل يدل على ما تتمتع به من واسع الانتشار [٢٥].

فماذا فعل الطوسي في شرحه لكتاب ابن سينا، حتى صارت له كل هذه

---

(٢٢) قارن مثلاً : نشرة المطبعة الخيرية ، اقاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .

(٢٣) Cf. A. M. Goichon, *Livre des Directives et Remarques*, Paris 1951.

(٢٤) ليس كما تشير النسخة ، المجهولة المؤلف ، المحفوظة في خزانة محمد أمين الخنجي ، في طهران ، بان سنة التأليف ٦٤٤ هـ (!) .

(٢٥) وقد اطلعت في انكلترا سنة ١٩٦٩ ، على نسخة جيلة مكتوبة سنة ٨٨٤ / ١٤٧٩ ؛ راجع وصفها عند الأستاذ كوتشالك
H.L. Gottschalk., *(Islamic Arabic Manuscripts)*, Birmingham 1978, vol. iv p. 152, no. 824.

الأهمية التي لم يَلقها كتاب آخر له (باستثناء « التجريد » كما سنلاحظ بعد) على هذه الصورة ؟ ان الحقيقة تشير إلى أن موقف النصير من السينوية في شرحه انما هو ، أيضاً ، موقف عقائدي بحت قصد منه اضعاف التيار المعاكس الذي كان يتزعمه فخر الدين الرازي . فمنذ الغزّالي ، والفلسفة تحتضر في المشرق ؛ بل كانت قد انحطّتْ بعد ابن رشد . ولهذا كان لا بد من ظهور رجل يكتب كفيلسوف ، وبطريقة الفلاسفة[٢٦]، بعد أن امتد أثر الغزّالي المضاد للفلسفة الى الرازي الذي حمل لواء نقضها وتزييفها من خلال ابن سينا نفسه أولاً وبالذات . ومن هنا ، وكما لاحظ الأستاذ الدكتور محسن مهدي[٢٧]، يأتي تأثير الرازي والطوسي ، بعد الغزّالي ، بسيطرتهما على الفكر الفلسفي في المشرق حتى ظهور ابن خلدون في المغرب. ولأجل هذا، وجدنا تيارين عظيمين لهذا التأثير؛لكن الطوسي ، دائماً يبقى المرشح الأول في السيطرة والنفود[٢٨]؛لأنه هكذا يبدو أمامنا ، كفيلسوف له مكانة معتبرة تتضح مما قدمه في شرحه لأفكار ابن سينا ، كما اعترف بذلك قبلنا الدكتور روزنثال[٢٩].فالمعايير في ادراك السينوية تعتمد بالدرجة الأولى على ما قدمه الطوسي ، لأنه في رأينا ، وعلى النقيض من الرازي ، أمين في المحافظة على مدار الفكرة السينوية مهما عرّضها للتفسير والنقد . ولم يكن هذا من هموم الرازي ، الذي قصد ، أكثر ما قصد ، أن يشير الى بديل للفكرة التي يتعرض لنقضها . ان دراسة جادة وتفصيلية لا زالت قيد الاهمال والنسيان بخصوص الكشف عن هذا الثلاثي المدهش : ابن سينا والرازي والطوسي ! ومع ذلك ، لا نتردد في إعطاء رأينا الصريح في ما قدمه الطوسي في هذا المجال . لقد كان دون أدنى ريب شارحاً هاضماً للفلسفة السينوية شأنه في ذلك شأن ابن رشد في الجانب الآخر بالقياس الى أرسطو ؛ فإذا

---

(٢٦) Cf. Rosenthal, *op. cit,* p. 299

(٢٧) M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy* p. 33 and note 2

(٢٨) ويرى الدكتور الشيبي أن نفوذ نصير الدين الفلسفي لم يمتد تأثيره الى التشيّع فحسب ، بل الى اهل السنّة ، إلا السلفية ؛ انظر: الفكر الشيعي ، ص ٩٦ .

(٢٩) يُلاحظ : Rosenthal, *op. cit,* p. 221

جاز لنا أن نعتبر ابن رشد في منزلة المعلم الأول ، جاز لنا أن نضع الطوسي في منزلة الشيخ الرئيس !. وبإزاء ذلك كله ، نحن لا نعتقد أن هناك من يجرؤ على مثل هذا الزعم على الاطلاق .

وعلى هذا الأساس ، يبقى ما قدمه الطوسي في مجاله الكلامي أبقى أثراً وأقوى مما وجدناه في مجاله الفلسفي العام . وهذا ما سنهتم به في البقية الباقية من هذه الدراسة ؛ وعلى الأخص الدور الخطير الذي لعبه كتابه « التجريد » في المجال الكلامي على العموم ، وعند الإمامية بوجه خاص .

٣ ـ موقف الطوسي من « مُحصّل » الرازي

والحق ، أن أهمية الطوسي لا تقف عند حد استيعابه للفلسفة السينوية وشرحه لها ؛ بل ان عمله الآخر في مناظرة فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩)[٣٠] بخصوص وجهات النظر المختلفة للفلاسفة philosophoi والمتكلمين theologoi ، كما طرحها الأخير في كتابه المشهور « مُحَصَّل أفكار المتقدمين من الفلاسفة والمتكلمين »[٣١]، يُعتبر هو الآخر ممتازاً فيما قدمه من تصحيح ونقد لمفاهيم أخطأ في مقاصدها الرازي،متعمّداً أوغير متعمّد.وتبعاً لما يراه الدكتور محسن مهدي « أن الرازي ، كمتكلم جدلي ، انتقد عدّة مدارس فلسفية في هذا الكتاب ، وبوجه خاص ، بعض أفكار ابن سينا »[٣٢]. فالرازي هنا ، أيضاً ، يسجل لنفسه ولمدرسته موقفاً ضد الفلاسفة على العموم ، وابن سينا بالذات . ولربما هذا الموقف ، بشطره الأخير ، هو الذي حفّز نصير الدين ليكتب مؤلفه « تلخيص المحصّل » .

---

(٣٠) يُراجع : Brockelmann *G. A.L., I*, pp. 506 ff.

(٣١) ويترجم الدكتور محسن مهدي (المحصّل) الى الانكليزية بكلمة : (Compendium) ؛ انظر كتابه : *Ibn Khaldun's Philosophy*, p. 36 ، ولعله قصد المعنى اللاتيني . وحول « تلخيص المحصّل » للطوسي تُراجع قائمة المؤلفات ، فصل ٥ قبل ، ص ٨٥ رقم ٦١ ؛ كذلك قارن ص ٨٤ رقم ٤٨ .

(٣٢) Cf. *Ibidem*, l.c.

ولم يؤلّف الطوسي كتابه قاصداً تلخيص كتاب الرازي ، فعلاً ؛ بل قصد تصحيحه ، ونقده ، وإرجاع الأفكار المطروحة من قبل الرازي الى أصولها . وكأن الطوسي ، بهذا العمل ، يشير الى حقيقة لا مفر من الاعتراف بها ؛ وهي : ان الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين لم ينتهِ بظهور الغزّالي ؛ فان اختلاف المنهجَينْ في مباحث الفلاسفة ونظائرها من مباحث المتكلمين قد امتد الى زمان هذا الأخير ، ومنه بدأ التياران يتقاربان حتى زمان الرازي . على أن ذلك التقارب كان من جانب واحد ، ولا تفاعل فيه ؛ حيث وجدنا مباحث الغزّالي الكلامية تمتص الفلسفة ، وهو ينقضها[٣٣]؛ كما وجدنا مباحث الرازي تستند الى الفلسفة وهي تنفض عن نفسها آثارها ، حتى تحولت أفكار هذا الأخير الى فلسفة دينية بحتة .

وإيضاحاً لهذاالإبهام نذكر أن متكلمي المعتزلة ، منذ القرن الثالث / التاسع ، كانوا يمنهجون مباحثهم بشكل مستقل على العموم لا يلتقي مع مشرب الفلاسفة[٣٤]، فيما بعد ، كالفارابي وابن سينا . وليس الأمر يختلف مع الأشاعرة والماتريدية ، والشيعة الامامية [ابتداءً من الشيخ المفيد والشريف المرتضى] ؛ فمباحث متكلمي هذه المدارس برمتها تنأى عن الفلسفة وتطبيقاتها في علم الكلام . وإذا كان الخط البياني يشير دائماً الى لقاء الفلسفة وعلم الكلام في مباحث الغزّالي ، ولأول مرة في الإسلام ، فكأن ذلك وثيقة نستطيع أن نزعم في ضوئها بأن مباحث الغزّالي الكلامية كانت تلتحم فيها النظريات الفلسفية التحاماً أدى فيما بعد بالرازي أن يكمل الشوط الكبير وعلى نفس الطريقة ، لكي يخدم الدين وعقيدته ؛ وعلى العكس من الطوسي ، الذي طوّر هذا الالتحام لمصلحة الفلسفة ، فجعل من العقيدة الدينية وسيلة لمزج الفلسفة بعلم الكلام ، وهو ما سنراه فيما بعد .

---

(٣٣) يراجع كتابنا « الفيلسوف الغزّالي » ، (الطبعة الأولى) ، ص ٤١ وما بعدها ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٣٤) انظر كتابنا : *Ibn ar-Riwandi,* ch. pp. 105-167 (also cf. ch. v, pp. 171-234).

أما ما يراه الدكتور الشيبي بخصوص ما يتصل بهذا الموضوع ، بأن الغزّالي انما صدر في مؤلفاته الفلسفية ـ الكلامية كرد فعل للتيار الفلسفي الاسماعيلي ، وأن الرازي ما كان « إلا متفلسفاً لا جدال فيه »[٣٥] ، فتعميم سبق أن أوضحنا شطره الأول بخصوص الغزّالي[٣٦] ، كما سبق أن أوضح بجلاء الدكتور محسن مهدي ما يخص الرازي ، عندما قال إنّه « أثّرَ في التقارب Rapprochement الجديد بين المعرفة الفلسفية ـ العقلية والدراسات الدينية »[٣٧] . فهنا مع ما يبدو على الرازي من صفة دينية ، صادرة عن خصوصية إتبعها في معالجة الموضوعات الكثيرة في علم الكلام ، كان « اقرب الى الفلاسفة »[٣٨] ؛ بل كان بحق على رأس المتكلمين ـ المتفلسفين « **المتأخرين الذين رفضوا منهج ومبادىء القدماء ببراهين أقيمت على [أساس] المنطق الأرسطي** *Aristotelean Logic* ، **واستعاروا [الكثير] من الأفكار الطبيعية والميتافيزيقية للفلاسفة** »[٣٩] . وقد نبّه ، مؤخراً ، الى أهم نقاط هذا التقارب الفلسفي ـ الكلامي ، وفي موضوع « الخلق Creation » ، الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي الذي ميّز بوضوح الاختلاف الكبير بين الفلاسفة والمتكلمين حتى زمان الغزّالي ، ثم التقارب بين الآراء الكلامية والفلسفة بين الغزّالي والرازي ؛ ثم ميّز المتأخرين عن الرازي بالتحام النظريات الفلسفية عندهم . ومنهم نصير الدين الطوسي[٤٠] .

ولا يعني ، بعد كل هذا ، ان اتجاه علم الكلام اندمج اندماجاً كلياً في اتجاه الفلسفة . فلقد ظلت مباحث المتكلمين ، بالرغم من تشبعها بالروح الفلسفي ، تياراً مستقلاً عن الفلسفة على العموم؛ فلم تستطع هذه الأخيرة استيعاب علم الكلام تماماً ، أو العكس ، بالرغم من دخول المنطق في مناهج المتكلمين[٤١].

---

(٣٥) الفكر الشيعي ، ص ٩٣ .

(٣٦) انظر كتابنا « الفيلسوف الغزّالي » ، ص ١٩ ـ ٢٠ ، ٤٨ .

(٣٧) Cf. Mahdi, *op.cit.*, p. 30

(٣٨) *Ibidem*, p. 141

(٣٩) *Ibidem*, p. 105

(٤٠) *The Problem of Creation in Islamic Thought*, Baghdad 1968. (V. index).

(٤١) Mahdi, *op.cit.*, p. 33

فالرازي ، على أية حال ، كان مفكراً دينياً من طراز عالٍ ، ولـم يتـردد في أن يستعمل أسلحة الفلاسفة ضدهم ، كما فعل مُعَلِّمُه العظيم الغزّالي من قبل .

وليس الأمر مع الطوسي يشبه الرازي . ان الطوسي ، كما رأيناه عن كثب فيما سبق ، حريص كل الحرص على السينوية ، أمين الى منتهى الأمانة على منهج ابن سينا ، ومخلص كل الإخلاص لصدوره الفلسفي . ان الطـوسي ذو نزعـة فلسفية بحتة تختلف في جذورها عن نزعة الرازي الدينية . فالأخـير ملتـزم من وجهة نظر الدين وعقيدته ، والأول كان يدبج العبارة خدمة للفلسفة . ولكن ، إذا كان علماء الكلام ، ابتداءً من الرازي ، اصبحوا فلاسفة الأمـة Community ؛ كما يرى الدكتور محسن مهدي[٤٢] ؛ فالحقيقة التـي تشـير اليهـا معالجات الطوسي الفلسفية في « تلخيص المحصّل » أن علم الكلام كان في دور الانقلاب التام الى فلسفة ؛ وكمرحلة سابقة لتأليف الطوسي لكتابه « التجريد » كما سنرى ذلك فيما بعد .

لقد كتب نصير الدين كتاب « تلخيص المحصّل » سنة ٦٦٩ / ١٢٧٠ ؛ أي قبل وفاته بأربع سنوات ، وبعد ثلاثين عاماً تقريباً من تصديه الأول للـرد على شرح الرازي للإشارات والتنبيهات لابن سينا . ان هذا يعني ، في رأينا ، أنه ثمرة عمره الذي ناهز الثـانية والسبعـين ؛ فجـاء كتابـه ، على ما فيه من خلل أحياناً ، دسماً بما فيه من قوة النظر والقدرة على التذكر في المقارنة بين الأفـكار الفلسفية ونظائرها في علـم الكلام . ولأجل هذا ، وجدنـا المتأخـرين يهتمـون بالكتاب ، فنقلوه الينا مع أصل الرازي سليماً ؛ لكنهم غلطوا كثيراً في تحـريف عنوانه بين « نقد المحصل » أو « شرح المحصّل » أو « حاشية على المحصّل » ؛ بل تحرف العنوان عند بعضهم على اسم « المحصّـل » تجاوزاً على طبيعـة الأصـل وانتسابه الى الرازي . أمّا العنوان الصحيح ، كما أشرنا في قائمة مؤلفاته (انظر الصفحة ٨٥ ، قبل) ، فهو « تلخيص المحصّل ». على أن الواقع العملي لطبيعة هذا الكتاب ليس تليخصاً لكتاب الرازي فقط؛ بل هو تلخيص نقدي ،

---

(٤٢) *Ibidem*, p. 105

أو تعليقات شاملة[٤٣] ، لأننا هكذا نجد تعليقاته تقدِّم أحكاماً نقدية *Criticism* لمحتويات كتاب الرازى .

وقد طُبِعَ أصل كتاب الرازي ، وفي ذيل نصّه كتاب الطوسي ، كملاحظات foot-notes ، سنة ١٣٢٣ / ١٩٠٣ في القاهرة[٤٤] . ومع أهمية الكتابين ، لم يحاول أحد من المحققين نشرهما محققين بالطريقة العلمية الذائعة الآن في تحقيق النصوص . ولربما هذا الذي زعمناه بخصوص أهمية تلك الطبعة لكتاب « المحصّل » ، هو الذي دفع الأستاذ تريتون A. S. Tritton ، منذ عهد قريب ، الى وضع مقالة تفصيلية صحح فيها نص أصل الرازي فقط[٤٥]، ولم يُعْنَ لشديد الأسف بتلخيص الطوسي[٤٦] !

واستقصاء لأهمية موقف الطوسي في تلخيصه[٤٧] لكتاب الرازي ، نذكر أن رجلاً ثالثاً ، عظيماً هو الآخر ، قد دخل الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين ، وبعد قرن من الزمان ؛ ذلك هو ابن خلدون (ت ٨٠٨ / ١٤٠٦)[٤٨] الذي درس « المحصّل وتلخيصه » على أستاذه آبليّ (ت ٧٥٧ / ١٣٥٦) . والأخير ، كما

---

(٤٣) *Ibidem*, p. 36 ، وهنا نقرأ (extensive notes - crticisms) ولكن المؤلّف يترجم عنوان الكتاب هكذا : (Summary) ; *Ibid., l.c.*, n 1;

(٤٤) انظر : سركيس ، معجم المطبوعات العربية ، ص ١٢٥٠ ـ ١٢٥٢ ؛ برقم ٧ .

(٤٥) Cf. Tritton, Al-Muhassal by Muhammad p. 'Umar ar-Razi, Oriens, *Journal of the International Society for Oriental Research*, (Leyden 1967), XVIII and XIX.

(٤٦) لاحظ ما قلناه في كتابنا « تاريخ ابن الريوندي الملحد » ، في التعليق على النّصين المُرقمين ٧ / ٣٢ / ٢ و٧ / ٤٠ / ٩ .

(٤٧) أما بخصوص « مفصّل المحصّل » لنجم الدين الكاتبي (أبي الحسين علي بن عمر الشافعي القزويني ، ت ٦٧٥ / ١٢٧٦) المعاصر للطوسي ، وعضو مجمعة الفلكي في مراغة وصاحب المناظرات معه [راجع : الفصلين الخامس والسادس ، قبل] فهو ليس بالعمل الجليل الشأن ، بل وجدناه يتابع فخر الدين الرازي على العموم ، كما لاحظنا ذلك لدى مراجعتنا للمخطوطة المحفوظة في باريس رقم 1254 . انظر كتابنا « تاريخ ابن الريوندي الملحد » ، النص ٧ / ٤١ / ١٠ .

(٤٨) للتفصيلات ، راجع : Mahdi. *op.cit.*, pp. 27-62

يحتمل الدكتور محسن مهدي تبعاً لكارل بروكلمان[٤٩]، أول منْ عرّف بمؤلفات الطوسي في المغرب ؛ ولأجل ذلك ، ألّف ابن خلدون كتابه الهام « لباب المحصّل » ، الذي رام فيه تلخيص كتاب الرازي ، لكنه « تابع على الأغلب كل تعليقات الطوسي »[٥٠]. وكتاب ابن خلدون هذا [له نسخة مخطوطة فريدة في الاسكوريال ، بمدريد ، برقم MS. arabes, no. 1614][٥١] قد لفت اليه الأنظار مؤخراً وبحث فيه الدكتور محسن مهدي في كتابه الممتاز عن فلسفته للتاريخ[٥٢] .

ان البحث العلمي ، اليوم ، ينتظر دراسة متخصصة في البناء الفلسفي ـ الكلامي الذي يتركب منه « محصّل » الرازي ، وتنظير Comparare بالاتجاه الفلسفي البحت عند نصير الدين بازاء ما قدمه ابن خلدون في إعادة تقويمه لمحتوى الأصل وتلخيصه . ان موازنة من هذا النوع ، في رأينا ، تستحق التقدير لو كتب لها أن تكون ؛ فآنئذ ، فقط ، سينكشف الدور البارز للطوسي ، في موضوع التلاحم بينَ الفلسفة وعلم الكلام ، كباحث ضليع في الجانب النظري في تأسيس الشكل المنطقي لهذا الأخير القائم كلياً على الفلسفة ، كما سنرى .

٤ ـ « التجريد » الفلسفي ـ الكلامي

ان الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي ، في رأينا ، ان كتابه « التجريد »[٥٣] أنفس ما كَتَبَ على الإطلاق . فالكتاب ، بالرغم من صغر حجمه ، لعب دوراً بارزاً ومدهشاً في « تأسيس الفلسفة ـ الكلامية » البحتة ،

---

(٤٩) قارن : G.A.L., i, pp. 508 ff

(٥٠) Cf. Mahdi, *op. cit*, pp. 34-36

(٥١) Cf. H. Derenbourg and E. Lévi-Provençal. *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, (Paris 1928), III, p. 163.

(٥٢) *Op . cit. passim.*

(٥٣) انظر ما قلناه حوله في قائمة مؤلفاته ، الفصل الخامس ، فبل ، ص ٨٠

الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة ؛ حتى إمتدّ تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث .

وإذا صح اعتبار الكتاب تجريداً مطلقاً، فسوف لن يكفينا مصطلح Abstraction إلا من زاوية تجريدية لمشاكل علم الكلام البارزة في أشكال فلسفية بحتة . ان تلك الأشكال كانت معروفة لدى المتكلمين ، وحتى في زمان انتكاس الفلسفة البحتة بين عصريّ الغزّالي والرازي ؛ ولكنهم كانوا ، على العموم ، يفرقون بينها وبين الأشكال الكلامية في الجدل الديني . ان الدور المدهش الذي لعبه نصير الدين ، ههنا ، أنه صهر أشكال التياريْن في الجانب الفلسفي ؛ فكأنه ألغى الأشكال الكلامية ، ووضع بديلاً عنها الفلسفة برمّتها . أما مشاكل علم الكلام ، فقد لبست ثوب الفلسفة ، وتشبعتْ بما امتصته من جذورها ؛ فصارت في جوهرها موضوعات تقرب في طرحها لأن تكون موضوعات فلسفية بحتة ، أيضاً . ومن هنا ، فقط ، وجدنا المعنيين الأولين بالكتاب يتخلصون من « التجريد » المطلق هذا ؛ فنسبوه تارة إلى « الاعتقاد » ، بحسبانه تجريداً لجوهر العقيدة الدينية وكاشفاً لمحتواها ؛ ونسبوه تارة أخرى الى « الكلام » ؛ بحسبانه تنقيحاً محضاً لأهمّ موضوعاته التي شغلت بال المتكلمين المتفلسفين من المسلمين . والحقيقة التي نراها أن العنوان الصحيح ، تبعاً لمنهج الطوسي في تأليفه الكتاب ، هو « التجريد » ؛ ولا يكفي الباحث أن يستند الى العنوانين المشهورين الآخرين ، « تجريد الاعتقاد » أو « تجريد الكلام » ، فهما بلا شك من صنع الشرّاح[٥٤]. ولقد أخطأ ، مؤخراً ، الأستاذ طوقان عندما حسبه كتاب « تحرير الكلام »[٥٥]، وتابعه على هذا الوهم الشيخ نعمة[٥٦]، أيضاً ؛ والحقيقة ان هذا العنوان الأخير تحريف وتصحيف للعنوان المشهور « تجريد الكلام » ؛ فما

---

(٥٤) حاول الدكتور الشيبي تحقيق عنوان كتاب « التجريد » ، ولكنه لم يعطِ رأيه في الموضوع؛ انظر : الفكر الشيعي ، ص ٩٧ تعليق ١٧ .

(٥٥) تراث العرب العلمي ، ص ٣٦٤ .

(٥٦) انظر : نعمة ، ص ٥٠٢ .

ذكره المؤلفان السابقان من مقدمته ، يؤكد أنّه قطعة من أصل كتاب « التجريد »[٥٧] .

ولعل من المفيد ، هنا ، البحث في تاريخ تأليف الكتاب . وإذ عرفنا ، خلال الفصول الماضية (بوجه خاص الفصل الثالث) أن النصير قد أعلن بعد سنة ٦٥٣ / ١٢٥٤ براءته العلنية من العقيدة الإسماعيلية ، عندما لبس ثوب عقيدة الإمامية ، فأصاب بعمله ذاك الهدف مرتين : إرضاء المغول بالتخلي عن أعدائهم اللدودين ، وهم الاسماعيلية ؛ وبالنفاق في الابتعاد كثيراً عن أعدائهم التقليديين ، وهم أهل السنة (يمثّلهم الخليفة). وكما رأينا ، لقد رحب الشيعة بهذا الانتماء العريض ، المدهش ، المفيد ، وبالذات ، من فيلسوف ممتاز كنصير الدين . وحتى يؤكد الطوسي انتماءه إلى العقيدة الإمامية من جهة ، ولكي ينقل اهتمامهم من علم الكلام البحت الى المجال الفلسفي البحت ؛ أقدم على تأليف كتابه « التجريد » بعد أن صهر فيه المنهج الكلامي الشيعي ، منذ زمان الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ / ١٠٤٤) ، بأسلوب فلسفي اعتمد فيه على ما كان لديه من حماس للسينوية بعامة ، ومن نزوع فلسفي اسماعيلي على وجه الخصوص . والمشهور ، بعد هذا ، أنه فرغ من تأليفه الكتاب سنة ٦٦٠ / ١٢٦٢ ؛ وباشر بنفسه الإشراف على نشر الكتاب في مختلف الأوساط ، والوسط الشيعي الإمامي بالذات ؛ بل كان يترك خطه وتوقيعه على النسخ التي يتدولها خاصتُهُ[٥٨] . ومن الغريب ، أن نلاحظ ، بعد هذا كله ، رأيين فريدين : أحدهما للأستاذ عارف تامر ، عندما اعتبر الكتاب من مؤلفات الطوسي الإسماعيلية[٥٩] ؛ ولعل حجته في هذا ، أن الطوسي ، على العموم ، من تراث الحركة الإسماعيلية الفلسفية . والثاني ، ما زعمه المرحوم عباس العزّاوي بأن كتاب الطوسي هذا هو « آخر مؤلفاته »[٦٠] ؛ ولعله في هذا يصدر عن افتراض الصلة بين الانتساب

---

(٥٧) قارن : الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ٩٧ ؛ تعليق ١٧ .

(٥٨) كنسخة مجلس في طهران ؛ وعليها خطّة سنة ٦٦٩/ ١٢٧٠ ؛ انظر : فهرست خزانة مجلس مليّ ، طهران ، ٢/ ٣٨٩ .

(٥٩) اربع رسائل إسماعيلية ، ص ٢٣ .

(٦٠) تاريخ العراق بين احتلالين ؛ ملحق الجزء الأول ؛ ص ٢٥ .

العقيدي للطوسي في الكتاب وبين نشاطه في التأليف الطائفي الإمامي الذي تَصَاعَدَ خطه البياني في سنيه الأخيرة . وفي الحالتين ، كان الأستاذان الفاضلان على خطإٍ في الزعم والافتراض .

ونحن لليوم ، ويا للأسف ، لا نقرأ كتاب « التجريد » بنصه المستقل محققاً او مطبوعاً ؛ بل ان معرفة الباحثين بكاملها ترجع إلى نصوصه المشروحة (كلمة كلمة) و (عبارة عبارة) في الشروح الكثيرة التي ألّفها العديدون من معاصريه والمتأخرين عنه[٦١] . كما وجدنا بعض الشروح تنتمي إلى مجهولين ؛ إضافة الى عدد ضخم من التعاليق ، والحواشي ، والاستداركات على بعضهم مما فات على البعض الآخر تفسيره وفهمه وإدراكه من أصل الكتاب . والظاهر أن شروح كتاب « التجريد » هذه كانت منتشرة في كل الأوساط ، حتى وجدنا نسخها المخطوطة تملأ خزائن المعاهد والجامعات العريقة ، والمكتبات الشهيرة ، والمجامع العلمية ، وغيرها ، في الشرق والغرب ؛ مما يدل دلالة قاطعة على الأهمية الكبرى التي لعبها الكتاب في « التأسيس الفلسفي لعلم الكلام » في العصور المتأخرة ، كما سنلاحظ ذلك فيما بعد .

والكتاب قبل كل شيء صغير للغاية ؛ ولكنه يحتوي على أشد الموضوعات الكلامية ـ الفلسفية خطورة ؛ صنّفها الطوسي في ستة مقاصد :

[١] في الأمور العامة ،

[٢] في الجوهر والأعراض ،

[٣] في إثبات الصانع وصفاته ،

[٤] في النّبوّة ،

[٥] في الإمامة ،

[٦] في المعاد .

وما تلك المقاصد ، في حقيقتها ، إلا تجسيدٌ مُكثّف لأبعاد الجدل العقلي في

---

(٦١) يراجع ، مثلاً ، ما قلناه ، قبل ، ص ٨٠ رقم ٢٤ .

الإسلام ، منذ القرن الثالث / التاسع ، في النزاع ما بين الفلاسفة والمتكلمين . لقد أخذها نصير الدين ، هكذا ، بدلالاتها عند المتكلمين ؛ ولكنه أعطاها قوة برهانية على أسس فلسفية بحتة، خالية من المعالجات التي فشل من خلالها أصحاب المناظرات، للوصول الى نتائجها الصحيحة بازاء النتائج المنطقية في مباحث الفلسفة . ان هذا ، في رأينا ، مركز الإبداع الفلسفي في تأليف الكتاب؛ فهو لأول مرة يضع منهج المعرفة الدينية (الشكل البرهاني) طريقاً صحيحاً للوصول الى نتائج العقيدة فلسفياً بعد أن لاحظنا منذ عهد بعيد قد فشل الشكل الجدلي في وصل الحقيقة الفلسفية بمنطق الفلسفة .

ولعل هذا ، وشهرة لكتاب ، وغير ذلك، سوّغ للدكتور كامل الشيبي قوله بأنه « الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية الى الطابع الفلسفي ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي »[٦٢]؛ وتفسير ذلك عنده ، أن نصير الدين « مَزَجَ فيه الفلسفة ، لأول مرة في الإسلام ، بعلم الكلام مزجاً تاماً ، بحيث صارا شيئاً واحداً »[٦٣]؛ ثم ينقل عن الأستاذ محمود محمّد الخضيري رأيه في تقويم الكتاب ، هذا نصّه :

« إذا نظرنا في كتب الكلام في العهد الذي تمّ العِلمْ وتصوَّرَ بصورته النهائية من حيث المادة والتبويب والإصطلاحات، رأينا بأنه يحتوي على معالجة لجانب كبير من المسائل الفلسفية في علم ما بعد الطبيعة وعلم النفس وفي نظرية العلم على الخصوص وفي الأخلاق ، وفي مسائل كثيرة من الطبيعة ، وأخيراً في السياسة ؛ هذا الى جانب المسائل المعتمدة على السمعيات أو علم الدين . . . وإذا بحثنا عن المؤلفين الذين سبقوا . . . إلى هذا الترتيب النهائي للعِلْم ، لا نجد أحداً قبل نصير الدين الطوسي قد ألّف في علم الكلام على هذا النحو . . . [فكتابه « التجريد »] محاولة لتنظيم هذا العلم ، ولِقَصرِ الكتابة فيه على المسائل

---

(٦٢) ديوان الدوبيت ، ص ٢٦٦ .

(٦٣) الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ٩٧ .

الأساسية ، ونفي أو إقصاء المسائل التي لا تتصل بجوهر العلْم المقصود بسبب معقول »[٦٤].

والكتاب ، بعد هذا ، كما ألمحنا قبل ، موجزٌ في غاية الإيجاز ؛ حتى وجدنا أوّل شراحه ، وهو ابن المطهّر الحلي ، يصف تأليف الطوسي بقوله : « قد أوجز ألفاظه في الغاية ، وبلغ في إيراده المعاني إلى طَرَفِ طُرُقِ النهاية ، حتى كلّ عن إدراكه المحصّلون ، وعجز عن فهم معانيه الطالبون »[٦٥]. وليس من العجيب ، لأجل كلّ هذا الاختصار ، أن يُبالِغ المعنيون بالكتاب في الشروح والتعليقات والحواشي ، على أصل الكتاب ، بل وحتى على بعضهم البعض ؛ بل ان المدهش في الأمر أن المتأخرين تجاوزوا ذلك التعلّق ، بنص الكتاب والالتصاق بتبويبه ، الى تقليده . فلقد صار كتاب « التجريد » ، منذ الربع الأخير للقرن السابع / الثالث عشر « نموذجاً يترسّمُهُ المؤلفون في علم الكلام . . . ومن أمثال ذلك ، الكتب المعتمدة فيه عند الباحثين ، ككتاب المواقف لعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ / ١٣٥٥) ، وكتاب المقاصد لسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ / ١٤٨٩) ، وكتاب المجلي لابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد سنة ٩٠١ / ١٤٩٦) »[٦٦].

ولربما انتشار الكتاب ، هكذا ، مختصراً الى حدّ الانغلاق في معاني مقاصده ، هو الذي جعل له هذه القيمة الكبيرة ؛ لأن شرّاحه ، على العموم ، كما لاحظ الأستاذ الخضيري ، وجدوا مقاصده « على سبيل الألغاز : قد تدلّ الكلمة منه على مسألة ، وتقوم الجملة المختصرة مكان الفصل . . . لذلك كثر شارحوه والمعلّقون عليه منذ تأليفه حتى وقت قريب »[٦٧]. فلقد اتخذ الكتاب ،

---

(٦٤) أيضاً، ص ٩٧ ؛ نقلاً عن محاضرات الأستاذ الخضيري ، بقسم الفلسفة ، في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ، لسنة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ .

(٦٥) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ط . قم ، ص ٣ .

(٦٦) الشيبي ، الفكر الشيعي ، ص ٩٩ ، تعليق .

(٦٧) أيضاً ، ص ٩٨ ؛ نقلاً عن محاضرات الأستاذ الخضيري .

إضافة إلى كل ذلك ، أهميةً كبرى لتأسيس علم الكلام الفلسفي Philosophical Theology ، فتجاوز تأثيره الوَسَط الشيعي الإمامي الى التَّيار العقلي عند المسلمين المتأخرين كافّـة .

وأخيراً ،فإنّ دراسة جادة لفلسفة الطوسي في هذا الكتاب[٦٨] ،وتأثيراته التفصيلية في المتأخرين ، الى جانب البحث في جذوره عند المتقدّمين ، لا زالت تنتظر تحقيقاً وافياً ؛ وإلى الآن ، لا نعرف أن أحداً أقدم على مثل هذه الدراسة ! بالإضافة الى اغراء الميدان التطبيقي لنظريات الكتاب في هذه الشروح العديدة ؛ فالنصّ الحقيقي لكتاب « التجريد » لّما يزلْ في مطاوي كُتُبِ الشرّاح والمفسرين والمعلّقين وأصحاب الحواشي . أما القيمة الحقيقية لأصْل « التجريد » ، فهي كامنة في الصلة ما بين مقاصد الطوسي والمباحث الكلامية ـ الفلسفية عند ابن سينا ؛ لأننا بالاستناد الى السينوية نكتشف تراثاً افلاطونياً Platonic Legacy[٦٩] لن يبعدنا كثيراً لإدراك التأثيرات الواضحة للاسماعيلية وكيف تسربت من خلال الطوسي ، وفي هذا الكتاب أولاً وبالذات ، إلى أعماق التشيع العقلي والجانب الفلسفي البحت في علم الكلام في العصور الإسلامية المتأخرة .

---

(٦٨) نقل اليّ الأستاذ ر.ب. سرْجنْتْ R.B. Sergeant في كُمبردج سنة ١٩٧٧ ، بأنه ناقش رسالة دكتوراه في الطوسي منذ عهد قريب في لندن ؛ كما جعلمني الدكتور علي زيعور ، بأن أحد طلبته يعدّ رسالة دكتوراه في الطوسي ، منذ سنة ١٩٧٩ ؛ ولكنّي لم أطّلع على هاتين الرسالتين ، للآن .

(٦٩) قارن حول هذا المسألة :

R. Walzer, *Greek into Arabic,* Oxford 1963, p. 248.

الملحق

رسالة نصير الدين من قبـل هولاكو الى أهـل الشام وجوابها منهم

[مخطوطة مكتبة الدراسات العليا ،
كلية الآداب/ جامعة بغداد : برقم ٩٧٥]

(١) تمهيد

لقد مرّ بنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، كيف أن نصير الدين الطوسي قد تورّط مع هولاكو بخصوص مجمل موقفه من تخريب بغداد (انظر صفحة ٤٣ ـ ٤٤ ، قبل) . ورسالة الطوسي في فتح بغداد شاهد على دوره في الفتح المغولي ، مشيراً ومراقباً ، بل مشاركاً في الرأي . وعطفاً على ما ذكرناه بخصوص صدور رسائل هولاكو عن نصير الدين ، كما هو واضح من رسالته الى حاكم حلب (انظر ص ٤٤ ، قبل) ؛ أنقل هنا « رسالة نصير الدين من قبل هولاكو الى أهل الشام وجوابها منهم » ، زيادة في توكيد مسألتين :

الأولى / انّ الطوسي ، مهما حاول مؤرخوه الاعتذار عنه بخصوص اندفاعه في خدمة هولاكو ابان فتح بغداد ؛ يبقى متهماً بالانتهازية حتى وإنْ وَجَدَ في شخص هولاكو مُخلِّصه من قلعة « الموت » .

الثانية / انّ نصير الدين في هذه المرحلة لم يكن إلاّ كاتب رسائل ينشىء لهولاكو انذارات الى الحكّام ، ولم يكن قد إتخذه الأخير وزيراً بعد .

والمخطوطة المذكورة محفوظة برقم (٩٧٥) ، في مكتبة الدراسات العليا ، بكلية الآداب / جامعة بغداد ؛ وقد ذكرها مفهرسو مخطوطات المكتبة منذ عهد قريب(*) . ولقد رجعتُ الى فحصها ، فوجدتها بخط حديث جداً ، وقد حُرِرتْ

(*) يراجع : فهرس عناوين المخطوطات العربية في مكتبة الدراسات العليا ، (كلية الاداب بجامعة بغداد) ؛ اعداد : بديعة يوسف عبد الرحمن ، فاتن عبد الصاحب ، وحسين العزّاوي ؛ مكتوب بالآلةالكاتبة ، آذار ١٩٧٧ ، ج ١ ص ١٩٤ ؛ تسلسل ٩٩٩ ، رقم التصنيف ٩٧٥ العنوان « رسالة نصير الدين الطوسي من قبل هولاكو . . . » واثبت المفهرسون امام العنوان رقم (٢) على ان المخطوطة من ورقتين .

بالحبر الأزرق ، وجاء في آخرها :

ـ « عثرت على هذه النسخة في خزانة خراسان في ضمن نسخة خطية قديمة » .

وكتب تحتها :

ـ « رجاء الفائدة التاريخية ما أوْجب إهداءها الى العلاّمة الاستاذ الكبير الأب انستاس ماري الكرملي . حرر في العاشر من ربيع الأول ١٣٥٣ » .

وجاء التوقيع مطموساً ، فلا تُقرأ منه غير (ابو . . .) !

والآن ، نلاحظ أنّ الناسخ قد أهدى هذه النسخة للكرملي ؛ وانّه حررها عن نسخة قديمة لم نعثر على ذكرها فيما بين أيدينا من مخطوطات مشهد ؛ وكان زمان النسخ يوافق يوم ٢٠ حزيران ١٩٣٤ .

فكيف انتقلت الى ممتلكات جامعة بغداد ؟

يبدو أنّ النسخة قد انتقلت من الكرملي الى كوركيس عوّاد ، بطريقة ما ، ودخلت ممتلكات الجامعة مع ما انتقل من مخطوطات مكتبة كوركيس عوّاد الخاصة الى الجامعة ؛ وهذا تفسير ظنّي لم يؤكده لي احد العاملين في المكتبة ، الآن .

والمخطوطة مجلّدة ، تحتوي على أربعة ورقات رقيقة جداً ؛ جاء ترتيب صفحاتها هكذا : ٤ ، ١ ، ٢ ، ٣ ، أي ان الصفحة الرابعة وضعت قبل الصفحة الاولى . وكتابة المخطوطة ، على جمالها ، غير صحيحة ؛ وعليها تصحيحات فوق السطر وبين السطور ، بالاحمر ، لعلّها بخط المرحوم الكرملي ؛ بل غالب ظنّي انه خطّه لما احتوته من التفاتات ذكية قريبة الصّلة بمباحث الكرملي واهتماماته ، واللغوية منها بوجه خاص .

وبعد ؛ فالرسالة لا قيمة لها من الناحية الانشائية ؛ فهي ركيكة ، ولا تعكس لنا غير هذه الروح الهدّامة في أعماق هولاكو السفّاح . لكنها ، من وجه آخر ، تكشف عن موقف صريح لأهل الشام من انذاره اياهم بالفتح ، ذلك الموقف الذي يسجله جوابهم على رسالته ؛ فقد نظروا الى هولاكو قزماً حتى وبعد أن خرّب بغداد ، بل وقتل خليفتها الشرعي .

ولقد نصّ أهل الشام على أن كاتب رسالة هولاكو ، وهو نصير الدين ، بقولهم « رصف مقالته ، وفخم رسالته . . » ؛ لكن رسالته ، التي كتبها نقلاً عن هولاكو ، لم تكن في تقديرهم « الاّ كصرير باب ، أو طنين ذباب . . . » !

وأنا معنيّ هنا بنقل الرسالة صورة ، ثم تحريراً ، لكي أُعين القارىء على متابعة قراءتها ؛ محاولاً أن أصلح ما فسد من سياقها وفق تصويبات الكرملي ، أو من عندنا .

(٢) صورة الرسالة

رسالة نصير الدين
من قبل هولاكو إلى أهل الشام
وجوابها منهم

[مخطوطة مكتبة الدراسات العليا ،
كلية الآداب / جامعة بغداد ،
رقم ٩٧٥] .

(٤)

المكاتب   رسالة [illegible] من قبل هولاكو

بسم الله الرحمن الرحيم وله الحمد والمجد الى اهل الشام
وجبابرها منهم

قل اللهم فاطر السموات والارض الذي يعلم به جمال الدين
(بكتمر) وعلاء الدين التيمري) وسائر امراء الشام والاجناد .
اعلموا انا جند الله خلقنا من سخطه وسلطنا على من حل به
غضبه لا نرق لشاكٍ ولا نرحم عبرة باكٍ قد نزع الله الرحمة من
قلوبنا فالويل كل الويل ممن لم يكن من حزبنا [illegible] البلاد
وايتمنا الاولاد واظهرنا في الارض الفساد خيولنا سوابق ورماحنا
خوارق وسيوفنا صواعق وقلوبنا كالجبال وعددنا كالرمال من رام
سلمنا سلم ومن رام حربنا ندم ملكنا الايام وجارنا لا يضام ثم
فان انتم قبلتم شرطنا واطعتم امرنا كان لكم ما لنا وعليكم ما علينا .
وان انتم خالفتم وابيتم رسلنا فيكم تماديتم فلا تلوموا الا انفسكم
الحصون بين ايدينا لا تمنع والعساكر لقتالنا لا ترد ولا تدفع
ودعاءكم علينا لا يستجاب ولا يسمع لانكم اكلتم الحرام واظهرتم البدع
[illegible] العهد (الذهب [illegible])
وضيعتم الايمان وخنتم [illegible] وتفاخرتم [illegible] والطغيان فابشروا
بالمذلة والهوان اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون
في الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون وقد ثبت عندكم انكم الكفرة وصح عندنا انكم
الفجرة وقد سلطنا عليكم الله بيده الامور مقدرة والاحكام مدبرة
فعزيزكم لدينا ذليل وكثيركم لدينا قليل والامن والخوف [illegible]

هو بين ايدينا طويل فانا ملوك الارض شرقاً وغرباً واصحاب
الأموال صلحاً وحرباً وآخذون كل سفينة غصباً فميزوا بعقولكم طريق
الصواب واسرعوا الينا برد الجواب من قبل ان تستعر الحرب
اوزارها وترمي اليكم شرارها فلم يبق لكم باقية وتضحي الارض
منكم خالية وينادي عليكم منادي الفنا فهل تحس منهم من احد
او تسمع لهم ركزاً وقد انصفناكم اذ راسلناكم ونثرنا جواهر
الكلام والسلام (جواب) قل اللهم على كل شيء قدير والحمد لله
والصلاة على سيدنا محمد النبي الأمي على كتاب ورد فخبر أنه من الحضرة
الخاقانية والسدة السلطانية نصر الله اشدها وجعل الصحيح سقيما
عندها وبان انكم مخلوقون من سخطه مسلطون على من حل به
غضبه ولا ترقون لشاك ولا ترحمون عبرة باك قد نزع الرحمة
من قلوبكم وذلك من اكبر عيوبكم فهذه صفات الشياطين لا صفات
السلاطين كفى بهذه الشهادة لكم واعظاً وبما وصفتم به انفسكم
ناهياً قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون [illegible]
[illegible] على لسان كل رسول ذكرتم [illegible]
خلقتم [illegible] الا لعنة الله على الكافرين [illegible]

(3) الليوث ... والكماة بالكماة

تهديد الرتوت بالموت والسباع بالضباع والكماة بالكماة خيلنا

برقية وسهامنا يمانية وسيوفنا مضرية واكتافها شديدة المضارب

ومحلها في المشارق والمغارب فرساننا الليوث اذا ركبت وافراسنا

لواحق اذا طلبت سيوفنا قواطع اذا ضربت وليوثنا سواحق اذا

نزلت جلودنا دروعنا وجواشننا صدورنا لا يصدع قلوبنا شديد

جمعنا لا يراع بتهديد بقوة العزيز الحميد لا يهولنا تخويف ولا يزعجنا

ترجيف ان عصيناكم فتلك طاعة وان قتلناكم فنعم البضاعة وان

قتلنا فبيننا وبين الجنة ساعة قلتم قلوبنا كالجبال وعددنا كالرمال

فالقصاب لا يهوله كثرة الغنم وكثرة الحطب يكفيه قليل الضرم افيكون

من الموت فرارنا وعلى الذل قرارنا الا ساء ما يحكمون الفرار من

الدنايا لا من المنايا فهجوم المنية عندنا غاية الامنية ان عشنا فسعيدا

وان متنا فشهيدا الا ان حزب الله هم الغالبون ابعد امير المؤمنين

وخليفة رسول رب العالمين تطلبون منا الطاعة لا سمعا لكم ولا طاعة

تطلبون ان نسلم اليكم امرنا قبل ان ينكشف الغطاء ويدخل

علينا منكم الخطا هذا كلام في نظمه تركيك وفي سلكه تسبيك

ولو كشف الغطاء لبان من أخطا اكفر بعد الايمان

ونقض بعد التبيان قولوا لكاتبكم الذي وضع رسالته

[illegible] بما [illegible]

ما كان عندنا كتابك الا [illegible]

[illegible]

[illegible]

(4)

كتب سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون لك هذا الخطاب
وسياسة الملك الناصر وتكلمه وعلاء الدين التيمري وساير
امراء الشام يتضرعون الايصال الى جهام وبنس الاباد وضربه
الهم بالصمام الجراد وقل لهم اذا كان لكم سماحه ولديكم هذه
الفصاحة وما الحاجة الى قرائة ايات وتلفيق حكايات
وتصنيف مكاتبات وها نحن نوضح الصفر موعلا الزنبق
الاتيتنا مكان السلم لا قتلنا ما حضر والسلام على
من اتبعه ما كان

عثرت على هذه النسخة في خزانة خزائنيان
في ضمن نسخة خطية قديمة

[illegible]

﴿ الرسالة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم(*)

رسالة نصير الدين من قبل هولاكو الى أهل الشام وجوابها منهم

قُلْ : اللهم فاطر السموات والارض ؛ الذي يعلم به جمال الدين بكتمر وعلاء الدين القيمري وسائر [1] أُمراء الشام والأجناد .

اعلموا انّا جند الله ، خلقنا من سخطه ، وسلطنا على من حلّ عليه غضبه ؛ لا نرقّ لشاكٍ ، ولا نرحم عبرة باكٍ . قد نزع الله الرحمة من قلوبنا ، فالويل ، كلّ الويل ، لمن [2] لم يكون من حزبنا : قد خرّبنا [3] البلاد ، وأيتمنا الأولاد ، واظهرنا في الأرض الفساد . خيولنا سوابق ، وناسنا خوارق ، وليوثنا سواحق ، وقلوبنا كالجبال ، وعدونا كالرمال ؛ من رام سِلْمَنا سلم ، ومن رام حربنا ندم ؛ فملكنا [4] لا يرام ، وجارنا لا يضام .

فان قبلتم شرطنا ، وأطعتم أمرنا ، كان لكم ما لنا ، وعليكم ما علينا . وان انتم خالفتم وابيتم ، وعلى غيكم تماديتم ؛ فلا تلوموا إلاّ انفسكم .

الحصون بين ايدينا لا تُمنع ، والعساكر لقتالنا لا ترد و لا تدفع ، ودعاؤكم [5] علينا لا يستجاب ولا يسمع ؛ لأنكم أكلتم الحرام ، واظهرتم البدع ، وحنثتم [6]

(*) الرموز : مخ = أصل خطّ المخطوطة بالأزرق ؛ ص = تصحيح بالأحمر على المخطوطة للكرملي أو غيره ؛ س = في السطر ؛ ف = فوق السطر . ت = تحت السطر .

(١) سائر] ساير ، مخ .

(٢) لمن] ممن ، مخ .

(٣) خرّبنا] خرجنا ، مخ .

(٤) فملكنا] بملكنا ، مخ ؛ ملكنا ، ص .

(٥) دعاؤكم] دعائكم ، مخ .

(٦) حنثتم] ختنتم ، مخ .

بالايمان ، وضيعتم الجمعة ، وتنافرتم بالحسد [7] والطغيان ؛ فاستبشروا [إذ استبدلتم النفوس . . . .] [8] بالمذلة والهوان . فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون في الأرض بغير الحق ، وبما كنتم تفسقون ؛ وسيعلم الذين ظلموا أي منقلّب ينقلبون .

وقد ثبت عندكم اننا [9] كفرة ، وحق عندنا انكم فجرة ؛ وقد سلطنا عليكم من [10] بيده الأمور [11] مقدرة ، والأحكام [12] مدبرة [13] . فعزيزكم لدينا ذليل ، وكثيركم لدينا قليل ، والامن والخوف لمن هو بين أيدينا طويل ؛ فانّا ملوك الأرض ، شرقاً وغرباً ؛ واصحاب الأموال سلباً ونهباً [14] ؛ وآخذون كل سفينة غصباً . فميّزوا بعقولكم طرق الصواب ، واسرعوا الينا برد الجواب . من قبل أن تستعر [15] الحرب نارها ، وترمي [16] اليكم شرارها فلا تبقي منكم [17] باقية [18] ؛ وتضحى الأرض منكم خالية [19] ؛ وينادي عليكم منادى الفناء : فهل تحسبنّ [20] منهم من اجاب ، او تسمع لهم رِكزاً ؟ وقد انصفناكم [إذا أعذر من

(٧) وضيعتم . . . . بالحسد] وضيعتم الجمع وتغاشيتم الحد ، مخ ؛ ف : الحسد .
(٨) اضافة الكرملي(؟)
(٩) اننا] انكم انا ، مخ .
(١٠) من] الله ، مخ .
(١١) الأمور] امور ، مخ .
(١٢) الأحكام] احكام ؛ مخ .
(١٣) مدبرة] مدبره ، مخ .
(١٤) سلباً ونهباً] صلبا ونجبا ، مخ .
(١٥) تستعر] تستعير ، مخ .
(١٦) ترمي] ترقى ، مخ .
(١٧) فلا تبقي منكم] فلم يبق منكم ، مخ .
(١٨) باقية] باقيه .
(١٩) خالية] خاليه .
(٢٠) تحسبنّ] نحس ، مخ .

انذر ، وانصف من حذّر] [٢١] وسألناكم[٢٢] . ونشرنا جواهر الكلام . والسلام .

جواب
‹ أهل الشام ›

قل : اللهم على كل شيء قدير ، والحمد لله ، والصلاة على سيدنا محمد النبيّ ، الامي .

[جواب] على كتاب ورد فجراً من [٢٣] الحضرة الخاقانية ، والسدّة السلطانية ، نصر الله اشدها [٢٤] وجعل الصحيح مقبولاً عندها ؛ وبان انكم مخلوقون من سخطه ، مسلطون على من حلّ عليه غضبه ، ولا ترقون لشاك ، ولا ترحمون عبرة باك ، قد نزع الله الرحمة من قلوبكم ، وذلك من اكبر [٢٥] عيوبكم ؛ فهذه صفات الشياطين ، وصفتم به انفسكم ناهياً وآمراً .

قل : يا ايها الكافرون ، لا اعبد ما تعبدون . ففي كلّ كتاب لُعنتم ، وبكل قبيح وُصفتم ، وعلى لسان كلّ رسول ذكرتم ؛ وعندنا خبركم من حيث خُلقتم ، وانتم الكفرة كما زعمتم ؛ الا لعنة الله على الكافرين .

وقلتم : اننا اظهرنا الفساد ، ولا عزّ من انصار [٢٦] فرعون مَنْ تمسك

---

(٢١) زيادة من الكرملي (؟)

(٢٢) سألناكم] سئلناكم ، مخ .

(٢٣) من] عن ، مخ .

(٢٤) اشدها] ايدها منه ، ف ص (!) .

(٢٥) أكبر] أكثر ، مخ .

(٢٦) انصار] نصار ، مخ .

بالأصول ، ولا يبالي بالفروع . ونحن المؤمنون حقاً ؛ لا يداخلنا [27] عيب ، ولا يصدّنا غيب ، القرآن علينا نزل ، وهو رحيم بنا لم يزل ، تحققنا تنزيله ، وعرفنا تأويله . انما النار لكم خلقت ، ولجلودكم اضرمت[28] ؛ اذ السماء انفطرت . ومن اعجب العجب تهديد الليوث [29] بالرتوت[30] ، والسباع بالضباع ، والكماة بالكراع [31] .

[ان] خيولنا برقية ، وسهامنا يمانية ، وسيوفنا مضرية ، وأكتافها شديدة المضارب ، ووصفها في المشارق والمغارب ؛ فرساننا ليوث اذا ركبت ، وافراسنا لواحق اذا طلبت ، سيوفنا قواطع اذا ضربت ، وليوثنا سواحق اذا نزلت ، جلودنا دروعنا ، وجواشننا [32] صدورنا ، لا يصدع قلوبنا تشريد [33] ، وجمعنا لا يراع بتهديد ، بقوة العزيز الحميد اللطيف لا يهولنا تخويف ، ولا يزعجنا ترجيف . انّ عصيان قـتْلِكَ طاعة ، وان قتلناكم فنعم البضاعة ؛ وان قتلنا ، فبيننا وبين الجنّة ساعة .

قلتمْ : قلوبنا كالجبال ، وعدونا كالرمال ؛ فالقضاء [34] لا يهوله كثرة الغنم ، وكثرة الحطب يكفيه قليل الضرم . أفيكون من الموت فرارنا ، وعلى الذل قرارنا ؟

---

(27) لا يداخلنا] لا يداخلها ، مخ .

(28) اضرمت] ت ، اصرجت ، مخ .

(29) الليوث] الرتوت ، مخ .

(30) بالرتوت] جمع رتّة ، وهو الشديد الجري من ذكور الخنازير ؛ القاموس .

(31) الكماة بالكراع] الكمات والكواغ ، مخ . والكماة ، في الاصل الكمت ، جميع كميت ، الفرس الأصيل . والكُراع (جمعها أكْرُع وأكارع) وهي الخيل والبغال والحمير ؛ القاموس .

(32) دروعنا وجواشننا] دروعنا وجواشينا ، مخ . والجوشن ، مفرد جواشن ، زرد يُلْبس على الصدر ، الدرع ؛ القاموس .

(33) تشريد] شديد ، مخ .

(34) فالقضاء] (!) ، ولعلها : الفضاء (؟) .

الا ساء ما يحكمون ! الفرار من الدنايا [٣٥] لا من [٣٦] المنايا ؛ فهجوم المنية ، عندنا ، غاية الامنية . ان عشنا فسعيدا ، وان متنا فشهيداً ، الا ان حزب الله هم الغالبون . أبعد [٣٧] أمير المؤمنين ، وخليفة رسول ربّ العالمين ، تطلبون منّا الطاعة ؟ ! لا سمعاً لكم ولا طاعة ! تطلبون ان نسلم [٣٨] اليكم أمرنا قبل ان ينكشف الغطاء ، ويدخل علينا الخطاء[٣٩] .

هذا كلام في نظمه تركيك ، وفي سلكه تسليك . ولو كشف الغطاء ، ونزل القضاء ، لبان من أخطأ الكفر بعد الايمان ، ونقض بعد التبيان .

قولوا لكاتبكم الذي رصف [٤٠] مقالته ، وفخم رسالته ، ما قصرت بما قصدت ، واوجزت وبالغت . والله ما كان عندنا كتابك الا كصرير باب ، او طنين ذباب ؛ قد عرفنا اظهار بلاغتك ، واعلان فصاحتك . وما انت الاّ كما قال القائل : حفظت شيئاً ، وغابت عنك أشياء !

كتبْتَ : سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون . لك هذا الخطاب ؛ وسيأتيك الملك الناصر ، وبكتمر ، وعلاء الدين القيمري وسائر [٤١] امراء الشام

---

(٣٥) الدنايا] الدنيا ، مخ .

(٣٦) من]مخ ف .

(٣٧) أبعد] س : بعد ؛ ص : أبعد ؛ الألف ف .

(٣٨) ان نسلم] انا نسئلكم ، مخ .

(٣٩) الخطأ] الخطاء ، الذنب ، وقيل ما لا يُتعمد منه ؛ القاموس .

(٤٠) رصف] وصف ، مخ .

(٤١) سائر] ساير ، مخ .

ينفرون الايصال إلى جهنم ، وبئس المهاد ، وخُرب اللمم [٤٢] بالصماصم الحداد . وقُلْ لهم : اذا كان لكم سماحة ، ولديكم هذه الفصاحة ؛ فما الحاجة الى قراءة [٤٣] آيات ، وتلفيق حكايات ، وتصنيف مكاتبات ؟ وها نحن [اولاء] ، [٤٤] ، في أواخر صفر [٤٥] موعدنا الرَّسْتَن ؛ [٤٦] وألاَّ تَعِدَ بامكان [٤٧] السلم ، وقد [٤٨] قلنا ما حضر . والسلام [٤٩] ! [٥٠]

* * *

---

(٤٢) خرب اللَّمم] خُرب ، الفساد في الدين ، اللمم ، صغار الذنوب ، القاموس .

(٤٣) قراءة] قرائه ، مخ .

(٤٤) اولاء] إضافة الكرملي (؟) .

(٤٥) أواخر صفر] مؤخر صفر .

(٤٦) الرّستن] رستق ، مخ ؛ رستن ، ف . ورَسْتَن ، قرية من قرى سوريا ، تقع على مسافة ٢١ كيلومتر جنوبي حمص ؛ كانت محطة لقوافل الحجّاج بين اسطنبول ومكّة ؛ ولها جسر على العاصي ؛ أصولها (ريتوزا) القديمة قاعدة العرب في القرن الأول للميلاد .

(٤٧) وألاَّ تَعِدَ بامكان] والا تعدنا مكان ، مخ .

(٤٨) وقد] بل . مخ .

(٤٩) انتهى جواب اهل الشام .

(٥٠) كتب الناسخ في آخرها :

« عثرت على هذه النسخة في خزانة خراسان ، في ضمن نسخة خطية قديمة .... حرر في العاشر من ربيع الأول ، ١٣٥٣ » [هجرية] .

جريدة المصادر والمراجع

« تتضمّن هذه الجريدة مصادر دراسة الطوسي ،
وكذلك المراجـع المساعدة المتصلة بموضوعات
ما أقمنـا عليه دراستنـا في هذا الكتاب »

(١) المخطوطات

الآملي :

ـ **جامع الأسرار** ، مخطوطة المكتب الهندي ، برقم.Arberry 1349 ، لندن .

ابن خلدون :

ـ **لباب المحصّل** ، مخطوطة الاوروسكوريالMS. arabe 1614 ، مدريد .

ابن عبد الصمد :

ـ **رسالة في معرفة مشايخ الشيعة** ، مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء ، برقم (٧٥٩ ـ أنساب وتاريخ) ، النجف .

الأردستاني :

ـ **محفل الأوصياء** ، مخطوطة المكتب الهندي ، برقمEthc. 645 ، لندن .

الأفندي :

ـ **رياض العلماء** ، مخطوطة مكتبة المشكوة (ملحقة بالمكتبة المركزية لجامعة طهران) برقم **٩٩٣** ، طهران ؛ ومصوّرة مكتبة الحكيم العامة ، النجف ؛ ونسخة اغابزرك الطهراني ، النجف .

التستري :

ـ **مجالس المؤمنين** ، مخطوطة مكتبة جامعة كمبردج ، برقمOr. 1020 ، كمبردج .

ميرزا مخدوم :

ـ **النواقض لبنيان الروافض** ، مخطوطة المتحف البريطاني ، برقمOr. 7991 ، لندن .

يميّني البكتاشي :

ـ **فضيلت نامة** ، مخطوطة جامعة كمبردج ، برقمBrowne E. 16 ، كمبردج .

(٢) المطبوعات العربية والشرقية

آل ياسين ، جعفر :

- الأصول الطبيعية للفكر السينوي ؛ **مجلة كلية الآداب** ، (بغداد) ، مج ١٤ .

- **صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية** ، بغداد ١٣٧٥ / ١٩٥٥ (= الفيلسوف الشيرازي ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٩) .

آل ياسين ، محمد حسن :

- **مطارحات فلسفية بين نصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي** ، بغداد ١٩٥٦ .

الآلوسي ، حسام :

- **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين** ، بغداد ١٩٦٨ .

ابراهيم شوكة :

- الاسطرلاب ، **مجلة المجمع العلمي العراقي** ، (بغداد ١٩٧٠) ، حج ١٩ .

- تيسير العمل بالاسطرلاب ؛ **مجلة المجمع العلمي العراقي** ، (بغداد ١٩٧٣) ، مج ٢٢ .

أبرو ، حافظ :

- **ذيل جامع التواريخ** ، طهران ١٣٥٣ / ١٩٢٩ .

ابن أبي أصيبعة :

- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، نشرة A. Müller ، القاهرة - كوتنكن ١٢٩٩ / ١٨٨٢ .

ابن أبي جمهور الإحسائي :

- **المجلي** ، طهران ١٣٢٤ / ١٩٠٦ .

ابن سينا :

- **كتاب الاشارات والتنبيهات** ، نشرة J. Forget ليدن ١٨٩٢ ؛ وط . القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ ؛ ونشرة سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠ .

ابن شاكر الكتبي :

- **فوات الوفيات** ، القاهرة ١٩٥٣ .

ابن العبري :

ـ **تاريخ مختصر الدول** ، نشرة صالحاني ، بيروت ١٨٩٠ .

ابن العماد :

ـ **شذرات الذهب** ، القاهرة ١٣٥٠ / ١٩٣١ .

ابن الفوطي :

ـ **الحوادث الجامعة** ، بغداد ١٣٥١ / ١٩٣٢ .

ابن قيم الجوزية :

ـ **إغاثة اللهفان** ، القاهرة ١٣٥٨ / ١٩٣٩ .

ابن كثير :

ـ **البداية والنهاية** ، القاهرة ١٣٥١ ـ ١٣٥٨ / ١٩٢٩ ـ ١٩٣٢ .

ابن مطهّر الحليّ :

ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** ، ط . قم ، (بلا تاريخ) ، وط . بومبي ١٣١١ / ١٨٩٣ .

ابن النديم :

ـ **الفهرست** ، نشرة G. Flügel ، ليبزيك ١٨٧٠ ـ ١٨٧١ .

ابن الوردي :

ـ **تتمة المختصر** في اخبار البشر (لابي الفداء) ، القاهرة ١٢٨٥ / ١٨٦٨ .

ابو الفداء :

ـ **المختصر في أخبار البشر** ، (= تاريخ ابي الفداء) ، ط . اسطنبول ١٢٨٦ / ١٨٦٩ ؛ وط . القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .

الأصفهاني ، نجيب الدين :

ـ **اصول الملحمة** ، طهران (؟) ١٣٠٦ / ١٨٨٩ .

الأعسم ، عبد الأمير :

ـ **الفيلسوف الغزّالي** ، ط١ ، بيروت ١٩٧٤ ، وط٣ ، بيروت ١٩٨٠ .

ـ **تاريخ ابن الريوندي الملحد** ، بيروت ١٩٧٥ .

ـ التعريف بمصادر التربية عند الاسلاميين ؛ **مجلة رسالة الاسلام** ، (بغداد ١٣٨٨ / ١٩٦٨) ، السنة ٣ ، العدد ١ ـ ٢ .

- **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة** ، المجلد الأول ، بيروت ١٩٧٨ ؛ المجلد الثاني ، بيروت ١٩٧٩ .

اغابزرك الطهراني :

- **الذريعة الى تصانيف الشيعة** ، الأجزاء١ـ٦ ، النجف ـ طهران ، ١٣٥٥ـ ١٣٨٤ / ١٩٣٦ـ ١٩٦٥ .

أمشه أي :

- **بيوكرافي خواجه نصير الدين طوسي** ، دانشكاه تهرآن شمارهٔ ٣٠٦ .

أمير علي ، السيد :

- **مختصر تاريخ العرب** ، (الترجمة العربية) ، بيروت ١٩٦١ .

الأمين ، محسن :

- **أعيان الشيعة** ، بيروت ١٣٧٩ / ١٩٥٩ .

البحراني ، يوسف :

- **لؤلؤة البحرين** ، طهران ١٢٦٣ / ١٨٥٢ ؛ وط . النجف ١٣٨٦ / ١٩٦٦ .

بدوي ، عبد الرحمن :

- **أرسطوطاليس : فن الشعر** ، القاهرة ١٩٥٢ ؛ وط . جديدة ، بيروت ١٩٧٣ .
- **من تاريخ الإلحاد في الاسلام** ، القاهرة ١٩٤٥ .
- **شخصيات قلقة في الاسلام** ، القاهرة ١٩٦٤ .

التستري ، نور الله :

- **مجالس المؤمنين** ، ط . حجر ، ايران ١٣٢٠ / ١٩٠٢ .

التنكابني :

- **قصص العلماء** ، طهران ١٣٣٠ / ١٩١٢ .

جرجي زيدان :

- **تاريخ آداب اللغة العربية** ، القاهرة ١٩٣١ .

الجزائري ، نعمة الله :

- **الأنوار النعمانية** ، ط . حجر ، ايران ١٢٨٠ / ١٨٦٣ .

الحائري ، الشيخ :

- **منتهى المقال** ، طهران ١٣٠٢ / ١٨٨٥ .

الحائري ، عبد الحسين :

ـ **فهرست كتابخانة مجلس شوراي ملىّ** ؛ تهران ١٣٤٥ ش . هـ . حج ٥ .

حاجي خليفة :

ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ، نشرة G. Flügel ، ليبزيك ١٨٣٥ - ١٨٥٨ ؛ وط . اسطنبول ١٩٤١ - ١٩٤٣ .

الحجيّة ، عزيز جاسم :

ـ **بغداديات** ، منشورات وزارة الاعلام ، بغداد ١٩٦٧ .

الخاقاني ، علي :

ـ **شعراء الغري** ، النجف ١٩٥٣ وما يليها .

ـ الآثار المخطوطة في النجف ؛ **مجلة الاقلام** ، (بغداد ١٩٦٥) ، مج ١ ، عدد ١١ .

خدابخش ، مولوي :

ـ **محبوب الألباب** ، حيدر اباد ١٣١٤ / ١٨٩٦ .

خصباك ، جعفر :

ـ **العراق في عهد المغول الايلخانيين** ، بغداد ١٩٦٨ .

الخضيري :

ـ محاضرات (في الفلسفة الاسلامية) على طلبة قسم الفلسفة / كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ [ينقل عنه الشيبي في الفكر الشيعي ؛ انظر بعد] .

الخوارنساي :

ـ **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات** ، طهران ١٣٠٧ / ١٨٩٠ .

الدوّاني ، جلال الدين :

ـ اخلاق جلالي ، كلكتا ١٩١١ .

دي بور :

ـ **تاريخ الفلسفة في الاسلام** ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٣٦٧ / ١٩٤٨ .

ديورانت ، ولْ :

ـ **قصة الحضارة** ، ترجمة محمد بدران وزكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٥٠ وما يليها . مج ٤ ج ٢ - ٣ .

ذبيح الله صفا :

- **يا دنامة خواجه نصير الدين طوسي** ، تهران ١٣٣٦ / ١٩٥٧ .

الرازي ، فخر الدين :

- **محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخـرّين من الفلاسفـة والمتكلّمـين** ، القاهـرة ١٣٢٣ / ١٩٠٣ .

- **شرح الاشارات والتنبيهات** (لابن سينا) ، القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .

رضوي ، مدرّس :

- **أحوال وآثار خواجة نصير الدين طوسي** ، تهران ، دانشكاه ، شماره ٢٨٢ .

روان بخش ، كاظم :

- **زندكاني وشخصيت خواجه نصير الدين طوسي** ، تهران ١٣٢٩ / ١٩٥٠ .

الزركلي ، خير الدين :

- **الاعلام** ، القاهرة ١٩٥٦

زكي نجيب محمود ، وجماعته :

- **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ، القاهرة ١٩٦٣ .

الساعدي ، محمد الشيخ حسين :

- **مؤيد الدين بن العلقمي واسرار سقوط الدولة العباسية** ، النجف ١٩٧٢ .

سركيس ، جوزيف اليان :

- **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة** ، القاهرة ١٣٤٦ / ١٩٢٨ .

سيد ، فؤاد :

- **فهرست المخطوطات العربية بدار الكتب** ، القاهرة ١٩٥٤ .
- مكتبة طلعت ؛ **مجلة معهد المخطوطات العربية** ، (القاهرة) مج ٣ ، عدد ٢ .

الشيبي ، كامل مصطفى :

- **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** ، بغداد ١٩٦٦ .
- **ديوان الدوبيت في الشعر العربي** ، بيروت ١٩٧١ .
- **شرح ديوان الحلاّج** ، بيروت ١٩٧٤ .
- **الصلة بين التصوف والتشيع** ، بغداد ١٩٦٣ - ١٩٦٤ ، وط . ٢ ، القاهرة ١٩٦٩ .

الشيرازي ، ابن يوسف :

- **فهرست كتابخانة مدرسة عالي‌سبهسالار** ، تهران ١٣١٨ ش .

الصدر ، السيد حسن :

- **تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام** ، بغداد ١٣٧٠ / ١٩٥١ .

الصفدي :

- **الوافي بالوفيات** ، نشرة باشراف H. Ritter ، فيسبادن ١٩٦١ .

طلس ، اسعد :

- **تاريخ العرب** ، عصر الانحدار ، بيروت ١٩٦٣ .

الطوسي ، نصير الدين :

- **آداب المتعلمين** ، نشرة يحيى الخشّاب ، **مجلة معهد المخطوطات العربية** ، (القاهرة ١٩٥٧) ، حج ٣ ، ج ٢ . ونشرة عبد الغفار ، ضمن « كتاب آداب المتعلمين ورسائل أخرى في التربية » ، القاهرة (بلا تاريخ) ؛ وط . حجر على هامش « جامع المقدمات » ، طهران ١٣٧٩ / ١٩٥٩ .
- **أساس الاقتباس** ، نشرة رضوي ، منشورات جامعة طهران ، رقم ١٢ .
- **اخلاق ناصري** ، ط . لاهور ١٩٥٢ .
- **أوصاف الأشراف** ، الأصل الفارسي ط . برلين ١٣٠٦ / ١٩٢٧ ؛ الترجمة العربية لمحمد الخليلي ، النجف ١٣٧٥ / ١٩٥٦ .
- **بيست باب معرفة اسطرلاب** ، نشرة رضوي ، جامعة طهران رقم ٣٠٧ .
- **تذكرة النوادر من المخطوطات العربية** ، حيدر اباد ١٥٣٠ / ١٩٣١
- **تعليقات وردود على نجم الدين الكاتبي** ، (ضمن كتاب مطارحات فلسفية ، نشرة آل ياسين ، بغداد ١٩٥٦) .
- **تلخيص المحصّل** ، (على هامش محصّل الرازي ، القاهرة ١٣٢٣ / ١٩٠٣) .
- **تحرير اقليدس** ، طبعة روما ١٥٩٤ ؛ و ط . لندن ١٦٥٧ ؛ وكلكتا ١٨٢٤ ؛ والاستانة ١٢٠٦ / ١٨٠١ ؛ وفاس ١٢٩٣ / ١٨٧٦ .
- **جهار مقاله** ، نشرة محمد معين ، جامعة طهران رقم ٢٩٢ .
- **حل مشكلات الاشارات** ، طبعة لكنو ١٢٩٣ / ١٨٧٦ ؛ و ١٢٩٧ / ١٨٨٠ .
- **حل مشكلات معينية** ، نشرة دانش بزوه ، جامعة طهران ، رقم ٣٠٤ .
- **رسالة امامت** ، نشرة دانش بزوه ، جامعة طهران ، رقم ٣٠٢ .
- **رسالة معينية** ، نشرة دانش بزوه ، جامعة طهران ، رقم ٣٠٠ .

ـ **سه كفتار خواجه طوسي** ، نشرة دانش بزوه ، جامعة طهران ، رقم ٢٩٦ .
ـ **شرح الاشارات والتنبيهات** ، طبعة الاستانة ١٢٩٠ / ١٨٧٣ ؛ وطبعة ايران ١٢٨١ / ١٨٦٤ ؛ والقاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧ .
ـ **الشكل والقطاع** ، مع الترجمة الفرنسية لاسكندر قره تيودوري ، القسطنطينية (؟)
ـ **فصول خواجه طوسي** ، نشرة دانش بزوه ، جامعة طهران ، رقم ٢٩٨ .
ـ **مقدمة قديم اخلاق ناصري** ، نشرة همائي ، جامعة طهران ، رقم ٣٠٥ .
ـ **واقعة بغداد** ، الترجمة العربية تحت عنوان « استيلاء المغول على بغداد » لمحمد صادق الحسيني ؛ **مجلة المرشد** ، ج ٤ .

طوقان ، قدري حافظ :

ـ **تراث العرب العلمي** ، القاهرة ١٩٦٣ .

عارف تامر :

ـ **أربع رسائل اسماعيلية** ، سوريا ١٩٥٢ .

العاملي :

ـ **الكشكول** ، طهران ١٢٦٦ / ١٨٤٩ .

عبد الله نعمة :

ـ **فلاسفة الشيعة** ، بيروت (بلا تاريخ) .

العزاوي ، عبّاس :

ـ **تاريخ العراق بين احتلالين** ، بغداد ١٩٣٥ .

القفطي ، (ابن) :

ـ **اخبار العلماء بأخبار الحكماء** ، [= تاريخ الحكماء] ، نشرة J. Lippert ، ليبزيك ١٩٠٣ .

القمي ، عباس :

ـ **الكنى والألقاب** ، ط . صيدا ١٣٥٨ / ١٩٣٩ ؛ وط . النجف ١٩٥٦ .
ـ **سفينة البحار** ، النجف ١٣٥٢ / ١٩٣٣ .

قنواتي ، الأب جورج :

ـ **مؤلفات ابن سينا** ، القاهرة ١٩٥٠ .

القوشجي :

ـ **شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام** ، طهران ١٢٨٠ / ١٨٦٣ .

الكنتوري :

ـ **كشف الحجب والأستار** ، كلكتا ١٣٢٠ / ١٩٠٢ .

كوربان ، هنري :

ـ **تاريخ الفلسفة الاسلامية** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٦ .

ـ **السهروردي المقتول مؤسس المذهب الاشراقي** ، (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام لبدوي ، القاهرة ١٩٦٤) .

ـ **مصنّفات شيخ اشراق** ، طهران ١٩٥٢ .

كوركيس عوّاد :

ـ الاسطرلاب وما أُلّف فيه من كتب ورسائل في العصور الاسلامية ؛ **مجلة سومر** ، (بغداد ١٩٥٧) مج ١٣

مارغوليوث ، د . س . :

ـ **دراسات عن المؤرخين العرب** ، ترجمة حسين نصار ، بيروت (بلا تاريخ) .

ماسينيون ، لوي :

ـ **المنحنى الشخصي للحلاج** ، (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام لبدوي ، القاهرة ١٩٦٤) .

المجلسي ، محمد باقر :

ـ **بحار الأنوار** ، طهران ١٣٠٢ / ١٨٨٤ .

المحبّي :

ـ **خلاصة الأثر** ، القاهرة ١٢٨٢ / ١٨٦٧ .

محفوظ ، حسين علي :

ـ المخطوطات العربية في ايران ، **مجلة معهد المخطوطات العربية** ، (القاهرة ١٩٥٧) ، حج ٣ .

مستوفي ، حمد الله :

ـ **تاريخ كُزيده** ، نشرة E. G. Browne ، ليدن ١٣٢٨ / ١٩١٠ .

المظفري ، محمد الحسين :

ـ **تاريخ الشيعة** ، مط . الزهراء ، النجف (بلا تاريخ) .

معصوم علي :

ـ **طرائق الحقائق** ، ايران ١٣١٩ / ١٩٠١ .

مغنية ، محمد جواد :
- **معالم الفلسفة الاسلامية** ، بيروت ١٩٦٠ .
مكارثي ، الأب رتشرد :
- **التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب** ، بغداد ١٣٨٣ / ١٩٦٢ .
المنجد ، صلاح الدين :
- المخطوطات المصورة ، **مجلة معهد المخطوطات العربية** ، (القاهـرة ١٩٥٧) ، مج ٣ / ٢ .
ناجي معروف :
- **المراصد الفلكية ببغداد في العصر العبّاسي** ، بغداد ١٩٦٧ .
نعمة الله ولي :
- **ديوان** ، طهران ١٣٣٦ / ١٩١٨ .
نللينو ، كارلو الفونسو :
- **علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى** ، روما ١٩١١ .
النوري :
- **مستدرك الوسائل** ، طهران ١٣٢١ / ١٩٠٣ .
نيكلسون ، رينولد ألن :
- **الصوفية في الاسلام** ، ترجمة شريبة ، القاهرة ١٩٥١ .
- **التصوف الاسلامي** ، ترجمة عفيفي ، القاهرة ١٩٦٩ .
الهاشم ، جوزف :
- **الفارابي** ، بيروت ١٩٦٠ .
هدايت ، رضا قلي :
- **رياض العارفين** ، طهران ١٣٠٥ / ١٨٨٨ .
هونكه ، زيغرد :
- **شمس العرب تسطع على الغرب** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٩ .
الواسطي :
- **ترياق المحبّين** ، القاهرة ١٣٠٢ / ١٨٨٥ .

ياقوت الحموي :

ـ ارشاد الأديب الى معرفة الأديب ، نشرة D. S. Margoliouth ، لندن ١٩٢٣ .

يوسف كرم :

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٣٥٥ / ١٩٣٦ .

(٣) المراجع الأوروبية

Al-A'asam, A.A.:
— *Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Faḍîḥat al-Mu'tazilah,* Editions Oueidat, Beirut-Paris 1975- 1977.

Al-Alousî, H. :
— *The Problem of Creation in Islamic Thought,* Baghdad 1968.

Al-Takrîtî, N. :
— *Yahyâ ibn 'Adî: Tahdhîb al-Akhlâq,* Editions Oueidat, Beirut-Paris 1978.

Arberry, A.J.:
— *Avicenna on Theology,* London 1951.
— *Catalogue of the Arabic MSS. in the India Office Library,* London 1936.
— *Reveloation and Reason in Islam,* London 1957.

Aristotle:
— — *Ethica Nichomchae,* Engl. tr., D. Ross, Oxford 1925.

Avincenna:
— *Le Livre de théorèmes et des avertissement,* ed. J. Forget, Leiden 1892..

Brockelmann, C.:
— *Geschichte der arabischen Litteratur,* Wiemar 1890; Leiden 1943.
— *Supplementbände,* Leiden 1937- 1048.

Browne, E.G.:
— *A Literary History of Persia,* Cambridge 1924.

Boyle, J.A.:
— The longer introduction to the «Zij-i-Ilkhânî» of Nasîr ad-Dîn Tûsî; in: *Journal of Semitic Studiers, VIII (1963).*

Corbin, H.:
— art. (ishrâ*q)* in: Encyclopaedia of Islam.

Derenbourg, H. (et Lévi-Provencal, E.):
— *Les manuscrits arabes de l'Escorial,* Paris 1928.

Ethe, H.:
— *Catalogue of Perisian MSS. at the British Museun,* Oxford 1903.

Flügel, G.:
— *Die arabischen , persischen und turkischen Handschriften der Kaisserlich Komglischen, Haft Bibliothek 3 a Wien,* Wien 1950.

Goichon, A.H.:
— *Livre des directives et remarques d'Ibn Sîna,* Paris 1951.

Gottschalk, H.L.:
— *Islamic-Arabic MSS.,* Birmingham 1948.

Haeri, A.H.:
— *A Catalogue of the MSS. in the Parliament Library,* Tehran 1965.

Horten, Max:
— *Die philosophischen Systeme,* Bonn 1912.
— *Die philosophischen Probleme,* Bonn 1910.
— *Die Spekulative und positive Theologie des Islam,* Leibzig 1912.
— *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi,* Bonn 1910.
— *Die Philosophische System von Schirâzi,* Strassburg 1913.

Iqbâl, M.:
— *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Oxford 1934.

Kraus, Paul:
— B eiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb az-Zumurrud des Ibn ar-Râwandî; in: *Rivista degli Studi Orientali,* (Roma), XIV (1934).

Leclerc, L.:
— *Histoire de la médicine arabe,* Paris 1876.

Lévi-Provençal, E.- cf. *supra,* DERENBOURG.

Lewin, B.:
— *La notion de Muḥdath dans la Kalâm et dans la philosophie Orientale,* Succana 1954.

Mahdi, Muhsin:
— *Ibn Khaldûn's Philosophy of History,* London 1957.

Margoliouth, D.S.:
— *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam,* Londinii 1887.

Massignon, L.:
— *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâj,* Paris 1922.

Menasce, P.J. de:
— *Arabische Philosophie ,* Berlin 1948.

Michel, H.:
— L'astrolabe linéaire d'al-Tûsî; in: *Ciel et terre,* LIX (1943)

Mieli, A.:
— *La Science arabe,* Paris 1938.

Mingana, H.:
— *Catalogue of the Arabic MSS. in John Ryland's Library,* Manchester 1934.

Minorsky, V..- cf. *infra: MINOVY.*

Minovy, M. (et V. Minorsky):
— Nasîr al-Dî, Tûsî; in: *Bulleti, of the School of Oriental and African Studies,* (London), X (1940- 1942).

Nagy, Albino:
— *L'opera d'al-Kindî;* Roma 1895.

Pearson, J.D.:
— *Index Islamicus,* Cambridge 1961.
— *Supplement II,* Cambridge 1967.

Plessner, M.:
— *Der Oikonomikos des Neupythagorees «Bryson» und Sein, Einfluss auf die islamische Wissenschaft,* Heidelberg 1928.

Plato:
— *The Republic,* Engl. tr., B. Jowett, Oxford 1888.

Rescher , Nicholas:
— *The Development of Arabic Logic,* London 1964.

Rieu, Ch.:
— *Catalogue of Persian MSS. in British Museum,* London 1879-1895.

Rossenthal, E.I.J.:
— *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge 1958.

Ruska, J.:
— E. Wiedemann: Nasîr alDîn al Tûsî; in: *S.P.M.S.E.,* Erlangen, LX (1928).
— art. Tûsî; in: *Encyclopaedia of Islam,* vol. IV (cf. *Strothmann*).

Sarton, G.:
— *Introduction to the History of Science,* Baltimore 1927- 1948.

Selmann, H.:
— 'Aradîs Alât marṣad Marâghah; in: *S.P.M.S.E.,* Erlangên, LX (1928).

Steinschneider, M.:
— *Al-Farabi (Alpharabius), Des arabischen Philosophen Leben und Schriften,* St.- Pétersbourg 1869.

Stephenson, J.:
— The Classification of the Sciences According to Nasiruddin Tûsî; in: *Isis,* V (1923); XI (1928).

Storry, C.A.:
— *Catalogue of Arabic MSS. in the India Office Library,* Oxford 1930.

Strothmann, R.:
— art. Tûsî; in: *Encylopaedia of Islam,* vol. Iv, (cf. *infra,* Ruska).

Suter, H.:
— *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke,* Leipzig 1900.

Thaer, C.:
— Die Euklid-Überlieferung durch At-Tûsî; in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik,* Abteilung B.: Studien 3 (1936).

Thomson, W.F.:
— *Practical Philosophy of the Muhmmadan People,* London 1839.

Tritton, A.S.:
— The Muhassal by Muhmmad b.'Umar ar-Râzî; in: *Oriens,* (Journal of the International Society for Oriental Research), (Leyden), XVIII- XIX (1967).

Walzer, R.:
— *Greek into Arabic,* Oxford 1963.

Wickens, G.M.:
— *Nasîr al-Dîn Tûsî's The Nasiran Ethics,* London 1964.

Wiedemann, E.:
— Zum Leben von Nasir al Dîn al Tusi; in: *S.P.M.S.E.,* Erlangen, LVIII (126), LIX (1927).
— Nasir al Dîn al Tusi; in: *S.P.M.S.E.;* LX (1928).
— Uber optische Tauschungen nach Fahr al Dîn al Râzî und Nasîr al Dîn al Tûsî; in: *S.P.M.S.E.* XLV (1913).
— Zu der Redaktion von Euklids Elementen durch Nasîr al Dîn al Tûsî; in: *S.P.M.S.E.,* LVIII- LIX (1926- 1927).

Winter, J.J.:
— Astatement on optical reflection and «refraction» attributed to Nasîr ud-Dîn at-Tûsî; in: *Isis,* XLII (1951).

Worrell, W.H.:
— An interesting collection of Tûsî's Works , published at Heyderabad 1939- 1940; in: *Scripta Mathematica,* IX (1943).

de Vaux, Carra:
— *L'almageste* d'Abu-l-Wafâ; in: *Asiatique,* (Paris), XIX (1892).
— *La doctrine de l'Islam,* Paris 1909.
— *Gazalî,* Paris 1902.

الفهارس العامة

« أعدّ مواد فهرس الأعلام تلميذي مشهد سعدي ، من قسم الفلسفة ، ثم حالت الظروف دون استكمال ترقيمه ؛ فأكملته واصلحته زوجتي ، التي عودتني دائماً أن تكون أول من يقرأ كتبي قبل نشرها » .

١ ـ فهرس الأعلام

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

٢ ـ فهرس المحتويات

* Première édition: *Éditions OUEIDAT*, Beyrouth 1975.

* Ce Deuxième édition (revision), 1980: *AL-ANDALOSS Éditeurs;* B.P.4553, Beyrouth — LIBAN.

LE PHILOSOPHE
NAṢÎR AD-DÎN AṬ-ṬÛSÎ

Fondateur de la Méthode Philosophique dans la Théologie Musulmane

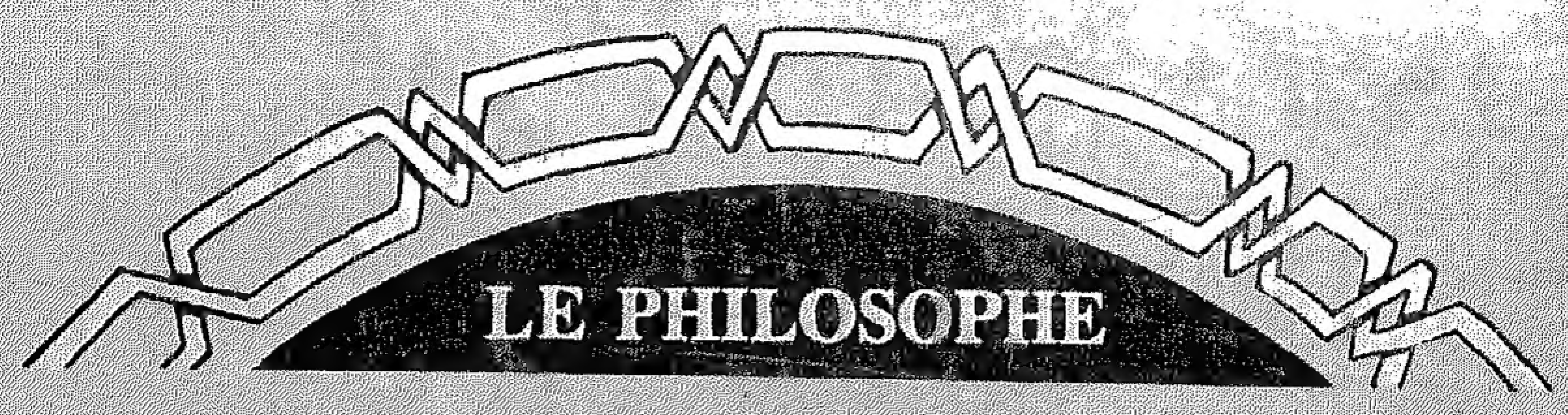
Par

ABDUL-AMIR AL-A'ASAM

Docteur ès Philosophie, Cantab.;
Professeur de Philosophie à l'Université de Baghdad.

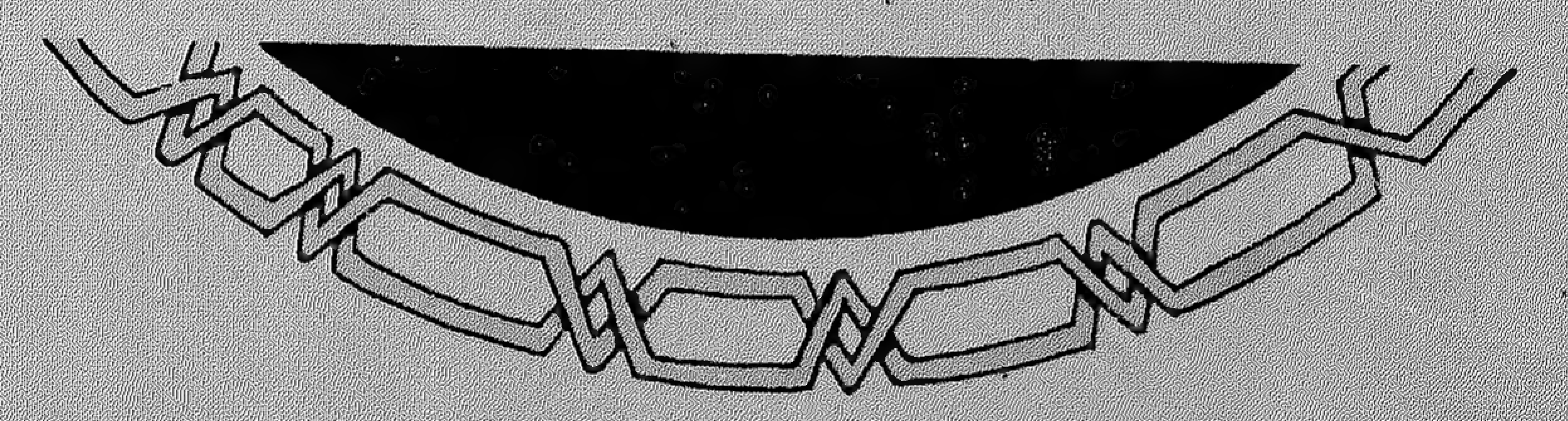
(SECONDE ÉDITION)

AL-ANDALOSS ÉDITEURS
Beyrouth-Liban
1980



NAṢÎR AD- DÎN AṬ-ṬÛSÎ

PAR
ABDUL- AMIR AL- A'ASAM
Ph. D. Cantab.,





AL- ANDALOSS EDITEURS,
Beyrouth-Liban
1980



دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع